ŠIUOLAIKINĖ POLITINĖ FILOSOFIJA

ŠIUOLAIKINĖ

POLITINĖ

FILOSOFIJA

ŠIUOLAIKINĖ POLITINĖ FILOSOFIJA



ANTOLOGIJA



Sudarė
JÁNOS KIS

Iš anglų kalbos vertė
VYTAUTAS RADŽVILAS

Vilnius
pradai
1998

UDK 321
Ši-117

This edition is published with the support
from the Open Society Fund-Lithuania,
and from the CEU Translation Project
of the Open Society Institute-Budapest

Knygos leidimą finansavo
Atviros Lietuvos fondas
ir Atviros visuomenės institutas Budapešte
(Vidurio Europos universiteto Vertimų projektas)

ISSN 1392-1673

ISBN 9986-776-83-X

TURINYS

II

III

ĮVADAS

1. Išankstinės pastabos

Politinė filosofija yra normatyvinė disciplina. Ji kelia trijų rūšių klausimus. Pirma, kokia visuomenės institucinė sąranga yra tinkama?[1] Antra, kokiais standartais remiantis turi būti vertinamos socialinės institucijos? Ir trečia, kaip pagal vertinimo standartus atrenkama ir pateisinama tinkama institucinė sąranga? Atsakymai į pirmąjį klausimą nurodo institucijų tinklą, kuriam teikiama pirmenybė (pvz., liberalizmas pripažįsta ekonomikos reguliavimą per rinką ir konstituciškai apribotą atstovaujamąją valdžią). Atsakymai į antrąjį klausimą padeda nustatyti ir ginti moralinius suvaržymus, kurių turėtų laikytis tinkamos institucijos, ir idealus, kuriuos jos turėtų įgyvendinti (pvz., liberalizmas pripažįsta lygybės ir asmens autonomijos principus). Atsakymai į trečiąjį klausimą sudaro tai, ką galėtume pavadinti politine teorija (pvz., tikimasi, kad liberali teorija paaiškins ir pateisins liberalias institucijas moralinių laisvės ir lygybės principų požiūriu). Kelti visus šiuos klausimus skatina svarbus faktas, liečiantis socialines institucijas: šios institucijos remiasi prievartine valstybės jėga. Prievarta yra kažkas bloga prima facie, tad ją visuomet reikia teisinti. Todėl klausimas nėra tiesiog klausimas, kokia socialinė sąranga yra pateisinama (jeigu tokia apskritai yra). Klausimas yra toks: kada galime sakyti, jog vis

[1] Šiame klausime glūdi dar vienas klausimas: kaip identifikuoti politinį vienetą, kurį vadiname *visuomene*? Kitaip sakant, kaip įsitikinti, kurios individų grupės turi teisę sudaryti atskirą visuomenę — skirtingą ir nepriklausomą nuo kitų grupių? Dauguma politikos filosofų remiasi prielaida, jog į šį klausimą jau vienaip ar kitaip atsakyta.

dėlto verta pripažinti socialinę sąrangą (pritarti socialinei tvarkai), nors ši yra prievarta primesta individams?

Politinės filosofijos ištakos glūdi moralės filosofijoje: ji ieško teisingumo ir gėrio principų. Tačiau kitaip negu moralės filosofija, ji taiko šiuos principus ne asmeniniam elgesiui, bet neasmeninėms institucijoms, prievarta įtvirtintoms normoms, konvencijoms ir įpročiams. Čia klausiama ne to, kaip turėtume gyventi ir elgtis, o — kokias institucijas, koordinuojančias mūsų veiksmus ir gyvenimus, turėtume pripažinti.

Tai yra šimtmečių klausimai. Juos svarstė tiek Platonas, tiek ir Aristotelis, Hobbesas, Locke'as, Rousseau, Kantas ir Hegelis, Karlas Marxas ir Johnas Stuartas Millis. Tačiau visą šimtmetį po Millio aiškiai stokojama reikšmingų sisteminių politinės filosofijos darbų. Peteris Laslettas 1956 m. pažymėjo, kad, „šiaip ar taip, politinė filosofija šiuo metu yra mirusi"[2]. Šis jo sakinys buvo daug kartų cituojamas.

Tai, kad ilgai nebuvo politinės filosofijos, paprastai aiškinama tuo, kad pirmais XX a. dešimtmečiais iškilo loginis pozityvizmas, o nuo ketvirtojo dešimtmečio pabaigos — kasdienės kalbos filosofija. Loginiai pozityvistai teigė, jog prasmingus sakinius sudaro dvi teiginių klasės. Pirma, egzistuoja tokie kaip fizikos teiginiai, kurių teisingumą ar klaidingumą galima nustatyti empiriškai. Antra, egzistuoja tokie kaip logikos arba matematikos teiginiai, kurie teisingi arba klaidingi pačia savo forma. Normatyviniai teiginiai nepriklauso nė vienai iš šių klasių; jų negalima patvirtinti stebimais faktais, jie neišreiškia ir analitinių tiesų. Jų turinys, jeigu jie apskritai turiningi, išreiškia pritarimo/nepritarimo emocijas arba nuostatas. Jei taip, tai normatyviniai teiginiai prilygsta tik tokiems šūktelėjimams: „Ai!" arba „Uh!". Vadinasi, politinė filosofija kartu su metafizika arba religija priklauso tariamo žinojimo sričiai, ir jos reikėtų išsižadėti kaip beviltiško ir klaidinančio dalyko.

Kasdienės kalbos filosofija, nors ir atsisakė griežtos loginių pozityvistų daromos analitiškumo/empiriškumo skirties bei jų teiginio, kad ši skirtis aprėpia prasmingus sakinius, vis dėlto pateikė naujų argumentų, kodėl nebereikia imtis tokių rizikingų dalykų kaip politinė filosofija. Pasak vėlyvojo Wittgensteino ir jo sekėjų, filosofo uždavinys yra išsklaidyti klaidingus tikrovės vaizdinius, kuriuos galėtų sukurti teorizavimas, ir sugrą-

[2] P. Laslett, ed. *Philosophy, Politics and Society*. — Oxford: Blackwell, 1956, p. vii.

žinti mus į patogią ir ramią kasdienio gyvenimo praktiką. Šitaip žvelgiant, mėginimai kurti politines teorijas atrodo pasmerkti nesėkmei. Parodžius, kad jie veda prie tariamų mįslių ir beviltiškų mistifikacijų, lieka vienintelis uždavinys — analizuoti, kaip kasdienėje kalboje paradigmiškai vartojamos tokios politinės sąvokos kaip „laisvė", „valdžia" ar „autoritetas". Tad, anot paplitusios sampratos, politinę filosofiją padarė įtartiną loginis pozityvizmas ir kasdienės kalbos filosofija[3].

Šitoks aiškinimas nepateikia atsakymo į kelis trikdančius klausimus. Pirma, jeigu politinės filosofijos tęstinumas nutrūko todėl, kad ji, būdama normatyvinis teorizavimas, buvo suvokiama to meto intelektualinėje atmosferoje kaip beprasmiška, tai kodėl vis dėlto galėjo klestėti jos pusseserė — moralės filosofija? Antra, kaip paaiškinti faktą, kad politinė filosofija smuko daug dešimtmečių anksčiau, negu iškilo loginis pozityvizmas? Trečia, kodėl Vakarų filosofija (anglosaksiškoji ir kontinentinė) beveik visuotinai buvo apibūdinama kaip iš esmės neturinti normatyvinės politinės teorijos — juk nei loginis pozityvizmas, nei kasdienės kalbos filosofija niekada nepradėjo vyrauti Europoje?

Atsakyti turbūt galima taip: buvo kitų, kur kas svarbesnių politinės filosofijos tariamos mirties priežasčių. Kertinė politinės filosofijos paradigma nuo Hobbeso ir Locke'o iki Millio buvo Švietimo liberalizmas. Praėjusio šimtmečio pabaigoje liberali rinkos ekonomikos ir konstitucinės demokratijos samprata atrodė neturinti rimtų varžovų. Žinoma, liberali demokratija buvo visada kritikuojama, o po Pirmojo pasaulinio karo vykusio kataklizmo įkarštyje buvo suabejota net galimybe jai išlikti. Bet nei dešiniųjų, nei kairiųjų kritika neįnešė didelio indėlio į sisteminę politinę teoriją. Dešinieji vadovavosi atvirai iracionalistinėmis ideologijomis. Kairieji, tarp kurių dominavo marksistai, pateikdavo savo pažiūras kaip empirines visuomenės mokslo prognozes, o jų subtilesni ir skeptiškesni autoriai apsiribodavo teorine kapitalizmo, vartotojiškumo ir susvetimėjimo kritika, bet alternatyvios institucinės sąrangos, kurią jie teigiamai vertino, prigimtis taip ir nebuvo nušviesta. Nieko nuostabaus, kad liberalios demokratijos gynėjai nesijautė kairiųjų arba dešiniųjų kritikos verčiami iš naujo apmąstyti senąją politinės teorijos paradigmą. Jie iškėlė sau užda-

[3] Žr.: N. P. Barry. *An Introduction to Modern Political Theory*, 3rd ed. — New York, St Martin's Press, 1995, 4f.

vinį veikiau palaikyti puolamą liberalią tradiciją ir atskleisti totalitarinio mąstymo šaltinius, kurie driekėsi, jų manymu, iš iškrypusių tos pačios tradicijos ataugų. Friedrichas Augustas von Hayekas ir Isaiahas Berlinas, kurių tekstais pradedama ši knyga, buvo du žymūs šitokio mąstymo apie politiką atstovai. Richardo Hare'o knygos skyrius apie utilitarizmą čia įdėtas dėl kitos priežasties. Per ilgą politinės filosofijos apsnūdimo laikotarpį buvo labai paplitęs požiūris, kad utilitarizmas esąs moralinė teorija, kuria remdamiesi liberalai turėtų nagrinėti moralės ir politikos klausimus. Kai aštuntojo dešimtmečio pradžioje kilo nauja politinės filosofijos banga, jos atgimimą žymėjo, be kitų dalykų, ir įnirtinga paveldėtos tradicijos utilitarinių prielaidų kritika.

Tas posūkis buvo paskelbtas 1971 m., kai pasirodė Johno Rawlso įkvepiantis veikalas *Teisingumo teorija*.

2. *Teisingumo teorija*

Kitaip negu ankstyvesnę liberalių autorių kartą, Rawlsą įkvėpė ne ideologinė liberalios demokratijos kova su jos totalitariniais priešais. Jo veikalas atspindėjo ideologinius mūšius, vykusius pačioje liberalioje tradicijoje. Deramai suprasti *Teoriją* galima tik atsižvelgus į judėjimą už pilietines teises ir rėmimo politikos (*affirmative action**) kilimą Jungtinėse Valstijose arba Naujojo kurso ilgam įtvirtintą tendenciją, kvestionavusią pirminį laissez-faire liberalizmo supratimą. Tačiau Rawlsas nekėlė tikslo paaiškinti ir pateisinti šį poslinkį politiškai. Atsižvelgdamas į Amerikos politikos pokyčius, jis pasiryžo teoriškai rekonstruoti liberalią politinę filosofiją.

Teisingumo teorija nėra pateikiama kaip atskira politinės teorijos tema. Rawlso požiūriu, tai *yra* politinė filosofija. Pirma, gerai sutvarkytoje visuomenėje visų vertybių, išskyrus teisingumą, turi būti siekiama vadovaujantis teisingumo principais. Kitaip sakant, teisingumas apibrėžia tikslus, kurių žmonėms leidžiama siekti. Antra, jeigu žmonių veikla visada atitinka teisingumo reikalavimus, tai individai, o ne jų valdžia turi spręsti, kuo jie turėtų tapti, kaip jie turėtų nugyventi savo gyvenimą. Teisingu-

* *Affirmative action* (angl.) — rėmimo politika. Tai sąmoninga politika, kuria siekiama specialiai remti kai kurias visuomenės grupes, laikomas nuskriaustomis dėl vyriausybės vykdomos politikos ar kitų priežasčių, pvz., paplitusių prietarų jų atžvilgiu. — *Vert. pastaba.*

mas yra bendras mūsų — visuomenės — reikalas. Antra vertus, gėrį gali rinktis ir jį įvertinti kiekvienas individas asmeniškai. Kartą nustačius ir apgynus tinkamus teisingumo principus, visa kita yra asmeninės etikos, o ne politinės filosofijos dalykas[4].

Bet kokia yra teisingumo problemos esmė? Pasak Rawlso, visuomenė yra rizikingas kooperacinis darinys. Koordinuodami savo veiksmus, individai sukuria didesnį perteklių, negu sukurtų, jei nebūtų kooperacijos. Tą perteklių gali sudaryti labai įvairios gėrybės: taika ir saugumas, laisvės, pajamos bei turtas ir t.t. Tad teisingumo problema — kaip paskirstyti kooperacijos laimėjimus tarp visuomenės narių, kad niekas negalėtų pagrįstai skųstis, jog su juo buvo pasielgta nesąžiningai.

Šį klausimą galima suprasti dvejopai. Jį galima suprasti kaip klausimą, kokio pobūdžio paskirstymo schemos (pvz., visiems gėrybių — po lygiai; arba kiekvienam — pagal poreikius; arba kiekvienam — pagal darbą; arba visiems — taip, kad visi mėgautųsi vienoda gerove) yra teisingos. Galima klausti kitaip: kokio pobūdžio paskirstymo procedūros yra teisingos? Teorijas, keliančias antrojo tipo klausimą, Rawlsas vadina *procedūrinio teisingumo* teorijomis ir įtikinėja, kad kaip tik jos, o ne alternatyvios teorijos leidžia tinkamai suprasti teisingo paskirstymo problemas. Pasak jo, taip yra todėl, kad politinės teorijos objektas yra ne atskiri individualūs veiksmai, bet visuomenės *pamatinė struktūra*, svarbiausieji jos instituciniai blokai. Teisingumo klausimas yra toks: kada galima pasakyti, jog pamatinė struktūra yra teisinga? O pamatinė struktūra yra ne kas kita kaip normų ir procedūrų, reguliuojančių individualius žmonių veiksmus, tinklas. Turėdami galvoje šias išankstines pastabas, pažiūrėkime, kaip Rawlsas gvildena šią problemą.

Teisingumo teorija jam yra racionalaus pasirinkimo teorijos dalis[5]. Tarkime, savanaudiški individai nori sužinoti, kuri kooperacijos schema yra jiems naudingiausia. Be to, tarkime, jog kiekvienas individas turi veto

[4] Šis teiginys dažnai perfrazuojamas taip, kad neva liberali valstybė turinti būti neutrali konkuruojančių tinkamo gyvenimo sampratų atžvilgiu. Thomas Nagelis savo darbe *Moral Conflict and Political Legitimacy* išdėstė ir paaiškino plačiai cituojamą nešališkumo tezę, dėl kurios smarkiai ginčijamasi. Šis jo darbas spausdinamas šioje knygoje.

[5] J. Rawls. *A Theory of Justice*. — Oxford: Oxford University Press. — 1971, p. 94; 411 ff.

teisę sprendžiant problemą: kol visi individai nepripažįsta sprendimo *A* pranašumo prieš visas jo alternatyvas, *A* negali įsigalioti, ir paieškos turi būti tęsiamos. Pavadinkime tai vieningumo sąlyga. Kai vieningumo sąlyga yra patenkinama, kooperacija teiks dalyviams *abipusę naudą*, nes joks racionalus individas nepritartų konkrečiai paskirstymo schemai, jeigu jam nebūtų geriau (ar bent jau ne blogiau) kooperuotis pagal šitą schemą, negu prisidėti prie kitokios kooperacijos sistemos arba apskritai atsisakyti kooperuotis.

Kyla pagunda manyti, kad jeigu kooperacija duoda geriausią įmanomą rezultatą visiems dalyviams ir priklauso nuo kitų asmenų, kurie taip pat siekia geriausio įmanomo rezultato sau, tai niekas negali skųstis, jog socialinė sistema su juo elgiasi nesąžiningai. Kitaip sakant, tai įžvalga, kad savanoriška kooperacija siekiant abipusės naudos neišvengiamai yra sąžininga ir kad ją reguliuojantys ir pateisinantys principai yra teisingumo principai.

Atrodo, Rawlsas taip ir manė. Štai kodėl jis teigia, kad teisingumo teorija yra racionalaus pasirinkimo teorijos dalis. Tačiau jis daro svarbią išlygą. Laikoma, kad susitarimas, teikiantis maksimalią abipusę naudą, yra derybų rezultatas. O derybų rezultatas priklauso nuo to, kiek sąlygiškai stiprūs derybininkai. Kooperacijos taisyklės, dėl kurių tarsis individai, priklauso nuo to, kaip iš pradžių jie pasiskirstę pagal jų vidinius sugebėjimus (pvz., kokie jų įgūdžiai derėtis) ir nuo jų turimų išteklių, nesusijusių su asmenybe (pvz., nuo jų finansinių išteklių). Šalys gali susitarti dėl labai įvairių schemų priklausomai nuo to, kiek egalitariškas ar neegalitariškas yra pradinis paskirstymas. Todėl, kaip teigia Rawlsas, abipusė nauda pati savaime dar neduoda rezultatų, kurie būtų galutiniai arba išskirtiniai moralės požiūriu. Visuotinis pritarimas yra būtina, bet nepakankama sąlyga, kad pasirinkti principai būtų teisingi. Tai nereiškia teisingumo, jeigu pritariantys žmonės renkasi, kol nėra iš pat pradžių *sąžiningai* paskirstomi derybų resursai. Norint išskirti teisingumo principus iš platesnio galimų kooperacijos taisyklių tinklo, reikia apibrėžti derybų sąlygas. Štai kodėl Rawlsas savo teoriją vadina *teisingumas kaip sąžiningumas*: jis aiškina, kad visuotinai pripažinti principai bus teisingumo principai tada, ir tik tada, kai jiems bus darniai pritariama su sąlyga, jog pozicija sąžininga. Šiuos principus daro teisingus ne jų pačių savybės, o būdas, kuriuo jie yra nustatomi.

Kiekviena taisyklė, dėl kurios susitaria šalys sąžiningų derybų situacijoje, yra teisingumo principas. Išvardydamas sąžiningumo sąlygas, Rawlsas apibūdina tai, ką jis vadina *pirminc pozicija*.

Taigi Rawlsas teisingumo teoriją grindžia dvejopa argumentacija: teisingumo principus renkasi „abipusiai nesuinteresuoti" individai, t. y. „nesidomintys vieni kitų interesais", bet jie renkasi atsižvelgdami į apribojimus, kurie varžo keliamais moraliniais reikalavimais[6]. Pamatysime, kaip smarkiai skiriasi šios dvi argumentų grandinės.

Nustačius moralinius apribojimus, prie teisingumo principų galima prieiti *sutartimi*. Kadangi susitarimas nelaiduoja tikrų teisingumo principų, jeigu jis pasiekiamas nesant reikiamų sąžiningumo sąlygų, tai įpareigojanti sutartis gali būti tik *hipotetinė*: tai sutartis, kuriai darniai pritartų abipusiai nesuinteresuoti, racionalūs individai, jeigu jie svarstytų ją, kai pirminė pozicija sąžininga.

Tad kyla klausimas, kaip apibrėžti pirminę sąžiningą poziciją. Viena akivaizdi strategija būtų kartoti mintinį hipotetinės sutarties eksperimentą ir teigti, kad šitos sutarties sudarymo taisyklės, kurioms darniai pritartų racionalūs individai, įgyvendinantys savus ketinimus, yra sąžiningos. Bet ši procedūra baigiasi begaliniu regresu: prireiktų antros sutarties nustatyti taisykles, pagal kurias sukuriamos sutarties sudarymo taisyklės, po to — trečios sutarties dėl antrosios taisyklių, ir taip toliau *ad infinitum*. Taigi susiduriame su uždaviniu sustabdyti regresą, ir Rawlsas griebiasi šio uždavinio neigdamas, kad kontraktariniu argumentavimu galima nustatyti sąžiningumo sąlygas, kurioms esant hipotetinė sutartis duoda teisingus rezultatus. Pasak jo, jas reikėtų nustatinėti laikantis visiškai kitokios procedūros, kurią jis vadina *refleksyvios pusiausvyros* metodu.

Refleksyvios pusiausvyros metodas veikia taip. Moraliai reflektuodami, dažnai vertiname konkrečius atliktus ir dėl aplaidumo neatliktus arba blogai atliktus veiksmus (šiuos vertinimus Rawlsas vadina „moralinėmis įžvalgomis"). Mes pradedame plėtoti savo argumentus rinkdami ir nagrinėdami tuos vertinimus, kol pagaliau mums lieka tas apmąstytas vertinimas, kurio nenuneigia kritiškas tyrinėjimas. Toliau kuriame bendrus principus, padedančius sustruktūrinti mūsų pavienius vertinimus, ir aiškiname juos bendrosios moralės teorijos kontekste. Turėdami principus, grįž-

[6] Ibid., p. 13, 584.

tame prie konkrečių vertinimų, kad pamatytume, ar visi jie atitinka bendrąją teoriją. Tyrimas gali parodyti pakankamai didelį atitikimą, tad turime rimtų argumentų pripažinti teoriją, bet vis dėlto kai kurios pradinės įžvalgos su ja kertasi. Jeigu taip yra, tai reikalavimas būti nuosekliems verčia mus vėl grįžti prie įžvalgų ir taip jas modifikuoti, kad išnyktų konfliktas. Vieni konkretūs vertinimai gali „spausti" teoriją, o kiti gali ir labai smarkiai jai prieštarauti. Todėl stengdamiesi būti nuoseklūs, grįžtame prie principų ir keičiame savo moralinę sampratą. Judame pirmyn ir atgal tarp konkrečių vertinimų ir bendrųjų principų, kol pasiekiame tašką, kai nei mūsų apmąstyti vertinimai, nei mūsų abstraktūs principai neskatina toliau mėginti juos revizuoti. Tai ir bus refleksyvios pusiausvyros taškas.

Rawlsas teigia nustatąs pradines sąžiningumo sąlygas kaip tik šiuo refleksyvaus moralinio argumentavimo metodu. Jis pradeda nuo įžvalgos, kad žmones reikia laikyti laisvais ir vienodai racionaliais asmenimis. Po to jis aiškina, ką reiškia laisvė ir lygybė. Individai yra laisvos būtybės, nes sugeba susikurti, patikrinti ir įgyvendinti savąsias *gėrio sampratas*, be to, jie turi *teisingumo jausmą*. Kitaip sakant, žmonės nėra savo reikmių ir troškimų vergai: jie sugeba refleksyviai atitrūkti nuo tiesioginių impulsų ir paklausti, ar trokštamų dalykų verta trokšti, ar tikrai yra gera jų siekti, ar teisinga siekti asmeninio tikslo turint omenyje, kiek tai kainuoja kitiems. Trumpai tariant, žmonės sugeba tikrinti savo reikmes ir troškimus remdamiesi savo gėrio sampratomis ir teisingumo principais bei elgtis atsižvelgdami į šio kritinio patikrinimo rezultatus. Kitaip sakant, jie yra autonomiški asmenys. Ir jie yra lygūs tuo atžvilgiu, kad visi sugeba būti bent jau minimaliai autonomiški. Nė viena socialinė sankloda, kuri nelaiko visų individų lygiais šiuo atžvilgiu, negali būti teisinga.

Paminėkime, kad žmonių kaip autonomiškų asmenų pripažinimas esant didžiausia vertybe yra pamatinė etinė klasikinio, Švietimo, liberalizmo idėja ir kad Rawlsas teigia siūląs adekvačią šiuolaikinę interpretaciją to, apie ką kalba liberalioji tradicija. Kitaip negu galėtų atrodyti iš knygos pavadinimo, *Teorija* nėra suprantama tik kaip teisingumo *teorija*; šios teorijos tikslas — pateikti nuosekliausią ir patraukliausią *liberaliosios* politinės tradicijos interpretaciją.

Bet ką reiškia traktuoti individus kaip lygius? Vieną galimą interpretaciją siūlo utilitarizmas, moralės ir politinė teorija, kuriai Rawlsas griežtai prieštarauja. Pasak utilitaristų, kai svarstome kurią nors iš konkuruo-

jančių galimybių rinktis, negalime atmesti niekieno preferencijų arba laikyti jas mažiau svarbiomis. Visus individus reikia laikyti lygiais, nieko negalima laikyti mažiau (arba labiau) svarbiu už kitus. Bet ką daryti su preferencijomis, kurios visos vienodai svarbios žmonėms? Pasak utilitaristų, jas reikia subendrinti, o prioritetą atiduoti tai alternatyvai, kurią priėmus visų suinteresuotų individų preferencijos bendrai (arba vidutiniškai) patenkinamos geriausiai. Tad lygus visų traktavimas reiškia, kad visų individų poreikiai ir troškimai nešališkai įtraukiami į utilitarinę apskaitą, kuri leidžia apskaičiuoti maksimalų bendrąjį (arba vidutinį) preferencijų patenkinimą, arba gerovę. Rawlsas prieštarauja šiai utilitarinei lygaus traktavimo sampratai, mat čia rimtai neatsižvelgiama į žmonių gyvenimų skirtumus. Pripažįstant žmonių lygybę, reikia atsižvelgti į svarbų faktą, kad joks individas negali vienodai vertinti savo ir daugybės kitų žmonių gyvenimų: kiekvienas asmuo turi gyventi savo gyvenimą, ir šio konkretaus gyvenimo sėkmė jam nėra tokios pat svarbos kaip ir kitų žmonių gyvenimo sėkmė. Pasak Rawlso, žmonių gyvenimo atskirumas svarbus normatyviniu požiūriu, nes draudžia subendrinti individų preferencijas. Bendra arba vidutinė nauda negali būti teisingumo standartas visuomenėje, kuri traktuoja savo narius kaip laisvus ir lygius racionalius asmenis. Tai yra svarbiausia priežastis, kodėl Rawlsas siūlo kontraktarizmą kaip tinkamą metodą teisingumo principams nagrinėti: visi žmonės — sutarties dalyviai — laikomi ne tik tiekėjais, pateikiančiais savo individualias preferencijas, kurias principai padėtų paversti koletyviniais rezultatais, bet ir sprendėjais, galinčiais tarti lemiamą žodį apie pačius principus. Kiekvienas turi veto galią, o individo veto teisė užkerta kelią visokiems mainams tarp pavienio individo interesų ir daugelio kitų individų bendrų interesų. Kaip tik tokie mainai sudaro utilitarinio samprotavimo šerdį. Kitaip sakant, kontraktarizmas neleidžia subendrinti individų preferencijų ir todėl deramai atsižvelgiama į žmonių gyvenimų skirtumus. Štai kodėl Rawlsas tiki, kad jis tiksliai aiškina lygybės reikalavimus.

Išdėsčius intuityvias laisvės ir lygybės idėjas ir susiejus jas su sutarties paradigma, galima nustatyti pradines sąžiningo susitarimo sąlygas. Rawlsas samprotauja taip. Kadangi žmonės sugeba svarstyti, juos galima laikyti atsakingais už jų atliktus ir per aplaidumą neatliktus arba blogai atliktus veiksmus. Jeigu taip, tai moraliniu požiūriu nėra šališkas dalykas tai, kad asmuo naudojasi pranašumais arba patiria netektis, kada jie nu-

lemti jo paties pasirinkimų ir pastangų. Tačiau kaštų ir gėrybių pasiskirstymas, kuriam įtaką daro nuo asmeninių pasirinkimų ir pastangų nepriklausomi faktoriai, yra šališkas moraliniu požiūriu. Šiuo požiūriu šališkų pranašumų arba netekčių pavyzdys yra atsitiktinė individo klasinė padėtis ir visuomeninis statusas susiskirsčiusioje visuomenėje: joks žmogus negali būti atsakingas už ekonominį ir kultūrinį kapitalą, kurį jis paveldi gimdamas konkrečioje šeimoje. Dar įdomiau, kad Rawlsas moraliai šališkiems ir todėl nesąžiningiems pranašumams ir netektims priskiria ir įgimtus talentus bei trūkumus, kuriuos gauna individas skirstant šansus. Jo teigimu, norint, kad pirminė pozicija būtų sąžininga, tokiems šališkiems pranašumų ir netekčių šaltiniams neturėtų būti leidžiama daryti įtaką derybų procesui. Teisėtos socialinės nelygybės apraiškos privalo priklausyti nuo tokių kintamųjų, už kuriuos individus galima laikyti esant atsakingus, t. y. nuo kintamųjų, tiesiogiai susijusių su jų pasirinkimais, veiksmais ir aplaidumu. Kooperacinio pertekliaus paskirstymas neturi priklausyti nuo aplinkybių, kurios nepriskiriamos individualios atsakomybės sričiai. „Nepelnytos nelygybės apraiškos" neturi daryti įtakos nustatinėjant teisingumo principus.

Todėl sąžininga pirminė pozicija reiškia tai, kad derybų resursai paskirstyti taip, jog niekas nesinaudoja nepelnytais pranašumais ir niekas nepatiria netekčių, už kurias negali būti laikomas atsakingu. Bet jeigu sutarties šalys gerai informuotos apie savo būsimą klasinę padėtį arba būsimą savo paveldėtų talentų vertę, tai šis žinojimas gali pakreipti patį derybų procesą nesąžininga linkme. Rawlsas daro išvadą, jog vienintelė išeitis norint, kad hipotetinė pirminė pozicija atitiktų sąžiningumo reikalavimus, yra nustatyti moralinius suvaržymus kaip informacijos apribojimus, t. y. apriboti dalyvių gaunamas žinias. Sutarties šalys turi tartis už *nežinojimo uždangos*. Tai, ko negali žinoti besirenkantieji pirminėje pozicijoje, negali daryti įtakos jų sprendimams. Todėl sutarties šalys pirminėje pozicijoje privalo turėti kuo mažiau informacijos[7]. Taigi teisingumo principai yra tos socialinės kooperacijos taisyklės, dėl kurių sutartų racionalūs sutarties dalyviai, svarstantys šias taisykles už nežinojimo uždangos.

Sutarties idėja perša mintį, kad šis sutarimas pasiekiamas derybų ir kompromiso keliu. Bet dabar galime suprasti, kad Rawlsas, dėstydamas

[7] *Theory*, 12, 137.

savo argumentus, atsisako kompromiso modelio ir pakeičia jį modeliu, kurį pavadintume konsensiniu. Dėl nežinojimo uždangos sutarties dalyviai tampa visiškai pakeičiami ta prasme, kad jie be išlygų turi visiškai vienodus interesus (turint omenyje jų žinojimą apie visuomenę ir save). Tad jeigu mums pavyksta įrodyti, kad konkretus individas *A*, būdamas už nežinojimo uždangos, pasirinks tam tikrus principus kaip maksimaliai jam naudingus, tai, vadinasi, ir individai *B*, *C*, ..., *N* rinksis tuos pačius principus. Laikantis šio modelio, reikia tik vieno individo, nusprendžiančio už visus suinteresuotus žmones. Kadangi kiekvieną dalyvį „įtikina tie patys argumentai", tai „į pasirinkimą pirminėje pozicijoje galime žvelgti atsitiktinai pasirinkto asmens požiūriu"[8]. Įrodžius, kad „atsitiktinai pasirinktas" asmuo pritaria principams, galima iš karto daryti išvadą, jog pritaria visi asmenys. Derybos ir kompromisai čia negalimi.

Aišku, nežinojimo uždanga nustato dirbtinai numatomas sąlygas. Paprastai realūs individai nieko nesvarsto visiškai neturėdami informacijos apie savo konkrečias savybes (ar šios būtų moraliai šališkos, ar ne). Todėl teisingumo teorija negali būti užbaigta, kol nepaaiškinama, kokią galią hipotetinė sutartis ir jos rezultatai turėtų žmonėms įprastame gyvenime. Čia galimos dvi interpretacijos. Pasak pirmosios, hipotetinė sutartis yra ribinis atvejis, kurį sprendimai realiame pasaulyje turi mėgdžioti ir kuo labiau prie jo artėti. Jeigu taip, tai hipotetinė sutartis nurodo *idealą*, kuriuo vadovaujasi realūs žmonės, sudarinėjantys realias sutartis, tačiau jis *neįpareigoja* jų. Įpareigojančią galią turi tik realių susitarimų rezultatai. Tad galų gale teisingumo principų pateisinimas nėra konsensinis, nes realūs individai, turintys pakankamai informacijos apie savo skirtingus interesus, negali susitarti niekaip kitaip — tik per derybas. Bet jeigu suprantame „teisingume kaip sąžiningume" glūdinčią idėją, tai privalome suvokti, jog ribinio atvejo vaizdinys nėra tiksli *Teorijos* interpretacija. Nėra garantijų, jog resursai ir informacija apie jų pasiskirstymą bus paskirstyti taip, kad sutarties dalyviai derėsis esant sąžiningoms pradinėms sąlygoms, o šios yra teisingumo kaip sąžiningumo šerdis. Todėl turime rinktis antrąją interpretaciją, kuriai pats Rawlsas aiškiai teikia pirmenybę.

Pasak šios interpretacijos, sudarius pradinę sutartį ir pašalinus nežinojimo uždangą, žmonėms neleidžiama likti abipusiai nesuinteresuotiems.

[8] Ibid., p. 139.

Priežastis, kodėl jiems už nežinojimo uždangos leidžiama siekti tik savanaudiškų interesų ir nieko daugiau, yra ta, kad nežinojimo uždanga suvaržo individualią galimybę rinktis taip, jog būtų patenkinti pagrindiniai sąžiningumo reikalavimai — nesvarbu, kokie būtų besirenkančiųjų sprendimai (su sąlyga, kad jie racionalūs). Rawlsas teigia, kad „abipusio nesuinteresuotumo ir nežinojimo uždangos derinys padeda pasiekti tą patį tikslą kaip ir geranoriškumas"[9]. Bet sąžiningumo įprastame gyvenime nėra paties savaime. „Praktiniuose reikaluose individas žino apie savo padėtį ir norėdamas gali pasinaudoti atsitiktinėmis aplinkybėmis savo naudai."[10] Todėl teisingumo principai negali veiksmingai apriboti pasirinkimų realiame pasaulyje, jeigu individo neskatina troškimas „remti kitų interesus ir pamatyti, kaip jie pasiekia savo tikslus"[11], dėl ko „jis savo noru pripažįsta apribojimus, kylančius iš... moralinio požiūrio"[12].

Rawlsas vadovaujasi prielaida, kad intuityvias laisvės ir lygybės idėjas pripažįsta pakankamai daug realių žmonių, todėl po reikiamo moralinio svarstymo yra įmanoma deramai išreikšta ir apmąstyta refleksyvi pusiausvyra dėl šių idėjų. Žmonės, sutariantys dėl pamatinės moralinės idėjos, kad visuomenė turi traktuoti savo narius kaip laisvus ir lygius racionalius asmenis, taip pat sutars dėl įsitikinimo, jog socialinę kooperaciją turi reguliuoti principai, kurie yra sąžiningi, nes gerbiama kiekvieno laisvė ir lygybė. Jie sutars, kad individams reikia leisti tenkinti savo savanaudiškus interesus, ribojant šį tenkinimą vien teisingumo principais. Štai kodėl Rawlsas pradeda *Teoriją* teiginiu, kad „teisingumas yra svarbiausioji socialinių institucijų dorybė"[13].

Jeigu taip, tai realaus pasaulio individai neturėtų mėginti mėgdžioti hipotetinių pasirinkėjų, kurie savanaudiškai ieško principų, maksimaliai padidinančių jų asmeninę naudą. Varomi bendro troškimo rasti visiems priimtinus teisingumo principus, jie veikiau turėtų panaudoti hipotetinę sutartį kaip *testą*, kuriuo turėtų būti tikrinamas kiekvienas siūlomas principas — ar jis vertintinas kaip sąžiningas, taigi ir teisingas. Pavadinkime

[9] Ibid., p. 148.

[10] Ibid.

[11] Ibid., p. 129.

[12] Ibid., p. 148.

[13] Ibid., p. 3.

jį „nežinojimo uždangos testu". Nežinojimo uždangos testo vaidmuo — padėti žmonėms, besirūpinantiems visų laisve ir lygybe, suformuluoti teisingumo reikalavimus. Mums, realiems individams, gyvenantiems realiame pasaulyje, siūlomas principas nėra teisingumo principas, kol įsitikiname, kad hipotetiniai individai, besiderantys hipotetinėje sąžiningoje situacijoje, darniai jį remtų kaip asmeniškai jiems naudingą. Būtent šia gelmine prasme Rawlso sutartis grindžiama konsensuso, o ne kompromiso logika.

Tuoj pat Rawlsas daro prielaidą, kad pirminėje pozicijoje užgniaužiamos žinios ne tik apie paveldėtą socialinę padėtį ir įgimtus talentus, bet ir apie asmens psichologines savybes bei konkrečias tinkamo gyvenimo sampratas. Tačiau ši prielaida kelia sunkumų. Jeigu pirminės sutarties dalyviai nieko neišmano apie savo būsimas vertybes ir preferencijas, tai kaip jie apskritai gali sąmoningai rinktis? Šis klausimas iškyla visiškai natūraliai, nes racionalus rinkimasis suponuoja konkretų tikslą, kurį besirenkantiems leidžiama maksimizuoti. Atmetę gėrio sampratas, kuo dar galėtume remtis iškeldami tokį tikslą? Rawlso atsakymas perša mintį, kad yra ribota grupė priemonių, reikiamų siekiant visų įsivaizduojamų tikslų. „Kad ir kokia būtų tikslų sistema", tai „yra būtinos priemonės"[14]. Tokias visų tikslų siekti padedančias priemones jis vadina *pirminėmis gėrybėmis*. Jos yra ne troškimų, norų ar pomėgių, bet poreikių objektai: jos turi būti visuotinai prieinamos, kad individai galėtų gyventi visuomenėje, ir visai nesvarbu, kokia jų tikslų sistema. Tam tikras pirmines gėrybes, pvz., sveikatą, energiją, protinius gabumus ir vaizduotę, duoda gamta. Kitas suteikia visuomenė. Pasak Rawlso, į pirminių socialinių gėrybių sąrašą patenka teisės ir laisvės, galimybės ir galios, pajamos ir turtas, socialinės savigarbos prielaidos. Apskritai kalbant apie pirmines gėrybes, tiesa, ar bent jau taip teigiama *Teisingumo teorijoje*, jog racionalus asmuo, kad ir ko jis dar norėtų, neišvengiamai norės ir šių gėrybių, be to, jis bus visada racionalus trokšdamas daugiau, o ne mažiau pirminių gėrybių[15]. Todėl yra tariama, kad sutarties dalyviai maksimaliai padidins savo lūkesčius dėl jiems prieinamų pirminių gėrybių.

Dabar jau beveik visiškai įrengta scena hipotetiniam rinkimuisi. Žinome apie besirenkančiųjų savybes (jie yra racionalūs sprendėjai, maksima-

[14] Ibid., p. 93.

[15] Ibid., p. 92f, 413.

liai padidinantys savo savanaudiškas preferencijas), žinome apie jų informacinę aplinką (ją riboja nežinojimo uždanga) ir žinome apie jų aukščiausią siekį (tai pirminių gėrybių paketas). Turėdami šiuos duomenis, galime numatyti — ar bent jau to tikisi Rawlsas, — kokie bus pasirinkti teisingumo principai. Tai įmanoma, jeigu mums pavyktų nustatyti darnų požiūrį į riziką — kai kiekvienam būtų racionalu rizikuoti pirminėje pozicijoje. Kodėl požiūris į riziką yra reikšmingas? Tarkime, hipotetinio susitarimo dalyviai gali rinktis vieną iš dviejų alternatyvių institucinių schemų: *P* ir *Q*. Renkantis schemą *P*, sėkmė yra didesnė, negu renkantis schemą *Q*, bet nesėkmė pirmuoju atveju daug didesnė negu antruoju. Niekas už nežinojimo uždangos nežino, ant kurios pajamų skalės laiptelio jis gyvens realiame pasaulyje; neįmanoma net mėginti apskaičiuoti tikimybę praturtėti ar nuskursti. Tad jeigu individas labai nemėgsta rizikuoti, jis elgsis racionaliai rinkdamasis tą schemą, kurioje nesėkmė yra mažesnė negu alternatyvioje sistemoje, ir ignoruos gerovės skirtumus, kuriuos lemia *P* ir *Q* schemų sėkmingas įgyvendinimas. Bet jeigu jo antipatija rizikai labai menka, tai protas lieps jam rinktis tą sistemą, kurioje jam sektųsi geriausiai ir jis užkoptų ant aukščiausios socialinės pakopos. Šiuo atveju nesvarbu, su kokiomis alternatyvomis jis susidurtų, atsidūręs tarp tų, kuriems nepasisekė. Tad Rawlsas daro prielaidą, kad už nežinojimo uždangos, kur žmonės negali net mėginti numatyti įvairių galimų baigčių tikimybės, racionali strategija turi būti itin išmintinga. Kai vyrauja visiškas netikrumas, pranašumus, kurie įgyjami atsidūrus sėkmės grupėje, nustelbia pavojus, kad galima galiausiai atsidurti tarp nevykėlių. Tad asmenims, kurie už nežinojimo uždangos renkasi socialinės kooperacijos principus, protas liepia griebtis tokios rinkimosi strategijos, kurią Rawlsas vadina *maksiminu* (*maximin*). Maksiminas pataria, kad, susidūrę su dviem skirtingomis galimybėmis, atsižvelgtume į jų abiejų galimą blogiausią baigtį ir rinktumės tą galimybę, kurios blogiausia baigtis yra mažiausiai bloga[16].

Turėdamas po ranka šias prielaidas, Rawlsas pretenduoja gauti iš jų du principus. Pirmasis principas skelbia, kad kiekvienas individas turi naudotis plačiausia laisve, kuri turi būti suderinama su panašia kitų laisve. Šis principas reguliuoja paskirstymą tokių pamatinių teisių ir laisvių kaip žodžio ir asociacijų laisvė, sąžinės ir minties laisvė, laisvė nuo

[16] Žr. J. Hampton. *Political Philosophy*. — Boulder, Col.: Westview Press, 1996, 141ff.

savavališko arešto ir pagrobimo arba teisė į privačią nuosavybę. Antrasis principas yra toks: socialinė ir ekonominė nelygybė turi būti pasiskirsčiusi taip, kad ji a) būtų susijusi su visiems prieinama padėtimi ir pareigomis ir b) kad būtų galima pagrįstai tikėtis, jog ji gerins blogiausioje situacijoje esančių asmenų padėtį[17].

Žinoma, mintis, jog padėtis ir pareigos turi būti prieinamos visiems, nėra nauja. Ji yra seno liberalaus lygių galimybių reikalavimo aidas. Tačiau Rawlsas suteikia šiam reikalavimui savitą prasmę. Iš pradžių lygios galimybės buvo priešinamos aristokratų privilegijoms. Buvo apeliuojama į tai, kad įgimti gabumai nepriklauso nuo socialinio statuso ir klasės. Buvo reikalaujama neužkirsti kelio žemos kilmės talentingiems žmonėms, kad jie galėtų vienodomis sąlygomis su kilmingųjų vaikais varžytis dėl pareigų. Nebuvo reikalaujama, kad nesąžiningi pranašumai, kuriuos duoda kilmė, būtų mažinami bendromis visuomenės pastangomis. Interpretuodamas pirmąją sąlygą *a*, Rawlsas yra reiklesnis. Jis vadina tai *sąžininga galimybių lygybe* ir siūlo suprasti ją kaip „maždaug lygias kultūros ir sėkmės perspektyvas visiems, kurie turi panašią motyvaciją ir yra panašių gabumų"[18]. Esant sąžiningai galimybių lygybei, hierarchinis darbo pasidalijimas organizuojamas taip, kad „padėtys yra prieinamos ne tik formaliai, bet visi turi palankias galimybes jas užimti... ir nesvarbu, kokia buvo pirminė vieta socialinėje sistemoje"[19].

Sąlyga *b* yra garsusis Rawlso *diferencijos principas*. Jis grindžiamas bendra prielaida, jog socialinės kooperacijos rezultatai turi būti skirstomi po lygiai. Bet, pasak diferencijos principo, vis dėlto leistina nukrypti nuo šios prielaidos su sąlyga, kad blogiausios padėties asmenims seksis geriau nelygaus paskirstymo sąlygomis, negu egzistuojant griežtai lygybei. Kaip tik blogiausios padėties asmuo neša nelygybės naštą; tačiau nelygų paskirstymą galima pateisinti tada, ir tik tada, kai jis labiau, negu tai būtų galima padaryti visiškos nelygybės sąlygomis, gerina blogiausios padėties žmonių gyvenimą.

Pirma sąlyga *(a)* suponuoja, jog gerai tvarkoma visuomenė turi skirti išteklių tam, kad būtų sumažintas neegalitarinis socialinių institucijų, ypač šeimos, poveikis. Rawlso įsitikinimu, nelygų kultūrinio kapitalo pavel-

[17] *Theory*, 60.

[18] Ibid., p. 73.

[19] Ibid.

dėjimą pirmiausia turi išlyginti mokyklų sistema. Kita vertus, antra sąlyga *(b)* suponuoja, kad jeigu gerai tvarkomoje visuomenėje rinka leidžia kai kuriems jos dalyviams perimti gėrybes, nors tai nepagerina blogiausios padėties asmenų dalios, tai dalis šių gėrybių turėtų būti jiems perduodama. Kitaip sakant, Rawlsas savo teisingumo teorijoje ne tik leidžia perskirstyti per prievartą, bet šito ir tiesiogiai reikalauja, kai dėl šeimos ir rinkos faktorių paskirstymas sulaužo tai, ko reikalauja antrojo principo suponuojamos dvi sąlygos.

Tad du principai apima tris atskiras normas, turinčias reguliuoti teisingos visuomenės institucijas: maksimalią lygią laisvę, sąžiningą galimybių lygybę ir prioriteto teikimą blogiausios padėties žmonėms (diferencijos principas). Dėl reguliatyvinių principų pliuralizmo iškyla jų santykinio reikšmingumo problema. Yra daugybė įvairių šios problemos sprendimų. Du iš jų Rawlsas išnagrinėja ir atmeta. Vertybių pliuralizmo šalininkai (jis vadina juos „intuityvistais") galėtų manyti, kad šios trys normos nėra bendramatės ir todėl galima jas rikiuoti bet kaip. Utilitaristai galėtų teigti, kad visada turime atiduoti pirmenybę principui, laiduojančiam maksimalią bendrą gerovę. Priešingai negu „intuityvistai", Rawlsas aiškina, jog nereikėtų atsižadėti teorijos, galinčios duoti aiškius atsakymus į klausimus, susijusius su normų reikšmingumo vertinimu. Jis prieštarauja utilitaristams dėl to, kad šie siūlo subendrinti įvairių asmenų preferencijų tenkinimą ir jų pasirinkimus padaro priklausomus nuo šio subendrinimo. Todėl jie nepakankamai rimtai atsižvelgia į pavienių žmonių gyvenimo skirtumus, t. y. leidžia aukoti *vieno* žmogaus svarbiausius interesus (jo laisvę ar net gyvybę) *kitų* individų interesų labui (pvz., nepaprastai didinti jų materialinę gerovę), o šie interesai patys savaime nėra reikšmingi, bet tampa labai svarūs, kai apskaičiuojama jų bendra suma. Kaip intuityvizmo ir utilitarizmo alternatyvą Rawlsas siūlo sprendimą, kuriuo pateikiamas aiškus atsakymas į normų įvertinimo klausimą, bet išvengiama įvairių asmenų gėrybių subendrinimo ir nepažeidžiamos asmens teisės. Jo sprendimas yra tas, kad postuluojamas leksikografinis trijų normų ryšys: pirmasis principas leksikografiškai turi pirmenybę prieš antrąjį (bent jau visuomenėse, kurioms neiškyla bado problema), o antrasis principas reiškia, jog sąlyga *a* leksikografiškai turi pirmenybę prieš sąlygą *b*. Leksikografinė principų sąranga reiškia, kad, vienam principui turint pirmenybę prieš kitą, šis neturi pradėti galioti, kol nebus visiškai

realizuotas pirmasis principas. Kitaip sakant, niekada nevalia mažiau realizuoti leksikografinio prioriteto principą stengiantis labiau realizuoti kitokį principą. Kadangi postuluojami prioritetai, tai neleidžiama pažeisti pamatinių laisvių, siekiant didesnės galimybių lygybės, arba sąžiningą galimybių lygybę iškeisti į didesnę materialinę lygybę. Rawlsas tikisi, kad kaip tik dėl šios griežtos grandinės jo teorija gali atsakyti į konkrečius ginčijamus politinius klausimus. Jis taip pat tikėjo, kad jo teorija tvirtai tęsia liberaliąją tradiciją, nors ji ir turi perskirstymo atspalvį. Juk pirmojo principo prioritetas užkerta kelią tam, kad tikslas įgyvendinti sąžiningą galimybių lygybę arba padėti blogiausios padėties žmonėms nustelbtų pamatines liberalias teises.

Neperdėsime teigdami, kad po *Teisingumo teorijos* paskelbimo ketvirtį šimtmečio politinėje filosofijoje dominavo Rawlso klausimai ir įžvalgos. Vėlesnė jos raida iš esmės buvo tik Rawlso pasiūlytų idėjų, metodų ir argumentų plėtotė, ir nė vienas iš įtakingų autorių negalėtų apibrėžti savo teorinės pozicijos nepaaiškinęs savo santykio su *Teorija*. Pvz., Rawlso pateiktas kontraktarinio metodo aiškinimas paskatino įdomų ginčą tarp tų, kurie ir toliau mano, jog hipotetinė sutartis atsiranda iš racionalių derybų tarp savanaudiškų dalyvių, ir tų, kurie ją kildina iš politinių debatų, kai ieškoma principų, kurių negalėtų argumentuotai paneigti joks individas. Pasak šios antrosios interpretacijos, sutartis yra dialogas tarp žmonių, ieškančių principų, kuriuos jie galėtų patvirtinti kaip bendruomenė. Šią interpretaciją mūsų knygoje pristato Bruce'o Ackermano straipsnis *Kodėl dialogas?* Kiti autoriai kritikavo kai kuriuos esminius Rawlso teiginius nenagrinėdami problemų, kurios iškyla mėginant teoriškai pagrįsti du teisingumo principus. Pvz., klasikinio, laissez-faire, liberalizmo šalininkai kritikuoja diferencijos principą remdamiesi negatyviosios laisvės idėja. Jie kaip analitine tiesa vadovaujasi tuo, kad individai gali pagrįstai reikalauti, jog visuomenė (kiti individai arba valstybė) nesikištų į jų laisvės sritį, bet nė vienas iš jų negali pagrįstai reikalauti iš visuomenės, kad jo laisvės sritį padėtų išplėsti kiti žmonės savo deramomis pastangomis. Su šitokio pobūdžio argumentacija mūsų knygoje supažindina Janas Narvesonas savo straipsnyje *Lygybė prieš laisvę*. Tačiau šiame įvade daugiausia dėmesio skirsime tiems kritikams, kurie kritikuoja tiek *Teorijos* struktūrą, tiek ir pagrindinius jos teiginius, kitaip sakant, kritikams, siūlantiems daugiau ar mažiau išsamias alternatyvas Rawlso koncepcijai.

Kituose dviejuose skirsniuose supažindiname su straipsniais tų autorių, kurie pritaria Rawlsui, jog žmonių lygybė yra visuotinis moralinis principas, bet nuodugniai kritikuoja jo pateikiamą šio principo interpretavimą. Rawlsas kritikuojamas už tai, kaip apibrėžia jo turinį, už siūlomą institucinę sąrangą, kuri pateisinama šiuo principu, ir už tai, kaip savo teorijoje institucijas sieja su principais. Penktas skirsnis skirtas komunitarinei ir apskritai liberalistinei Rawlso kritikai. Kalbėsime apie autorius, linkusius atmesti pačius universaliuosius principus, būdingus šviečiamajai tradicijai.

3. *Libertarizmas*

Roberto Nozicko veikalas *Anarchija, valstybė ir utopija* buvo paskelbtas 1974 m. Galima sakyti, kad *Teorija* gina gerovės valstybę, o *Anarchijoje*, kuri irgi priskirtina liberaliajai tradicijai, ginama valstybės kaip „naktinio sargo" samprata ir stengiamasi nutolti nuo gerovės valstybės. Nozickas, kaip ir Rawlsas, pateikia liberalaus paveldo interpretaciją, kurią vadina „libertarine". Jis, kaip ir Rawlsas, pripažįsta tiek individo autonomijos vertę, tiek ir mintį, jog teisinga valstybė yra tokia, kuri savo narius traktuoja kaip lygius. Kaip ir Rawlsas, jis pabrėžia, kad norint pripažinti žmonių lygybę, reikia rimtai atsižvelgti į visų žmonių gyvenimų atskirumą. Bet, kaip jis teigia, pats Rawlsas nėra ištikimas nei atskirumo, nei autonomiškumo principams.

Nozicko manymu, teorija, iš tiesų rimtai atsižvelgianti į žmonių gyvenimų atskirumą, negali suponuoti, kad individas reikštų pretenzijas kitiems individams remdamasis tuo, jog jam pasisekė mažiau, kai buvo dalijami įgimti gabumai ir trūkumai. Tokios pretenzijos būtų pateisinamos moraliniu požiūriu tik tada, jeigu žmonių genetinis fondas būtų laikomas bendru visuomenės turtu. Bet, pasak Nozicko, toks požiūris nesuderinamas su atskirumo idėja. Jeigu gerbiame autonomiją, tai būtina pripažinti kiekvieno individo teisę į savo kūną, taip pat ir į savo paveldėtus gebėjimus. Savo genetiškai paveldėtų talentų negalime „valdyti" drauge su visuomene. Arba esame autonomiškos būtybės ir privalome be išimties patys kontroliuoti savo paveldėtus talentus, arba šie talentai yra bendro visuomenės išteklių fondo dalis, bet tada mes nesame tikrai autonomiški. Nozickas prieštarauja ir tam, kaip Rawlsas traktuoja išorinių ištek-

lių valdymą. Jo nuomone, nuosavybės teisės yra paradigminis pamatinių teisių atvejis; visas teises reikia suprasti pagal analogiją su nuosavybės teisėmis. Teisės apibrėžia individą supančios moralinės erdvės ribas: šioje erdvėje jis turi teisę reikalauti, kad kiti nesikištų į jo gyvenimą; jis taip pat turi teisę pasilikti sau viską, ką sugeba sukurti šioje erdvėje. Vadinasi, moralinis išorinių išteklių statusas toks pat kaip ir kūno vidinių išteklių moralinis statusas: „Daiktai atsiranda pasaulyje jau susiję su... žmonėmis, kurie turi teises į juos"[20]. Iš pagarbos autonomijai visuomenė privalo netrukdyti laisvai naudotis individualiomis teisėmis.

Tačiau išimtinė teisė valdyti savo kūną ir išimtinė teisė valdyti savo turimus išorinius objektus skiriasi. Nozickui labai rūpi šis skirtumas. Visų teisė į autonomiją lemia tai, kad „savęs paties nuosavybė" yra teisinga; asmens autonomiškumas reiškia, kad joks asmuo neturi nuosavybės teisių į kito asmens kūną. Vadinasi, pats individas privalo turėti šias teises. Asmens teisė valdyti vidinius savo kūno išteklius niekada nebūna susijusi su skriaudomis, daromomis kitiems žmonėms. Antra vertus, išorinius išteklius galima valdyti neteisėtai (pvz., juos galima įgyti per prievartą arba apgaulę). Tad norint pateisinti individo pretenzijas valdyti tam tikrus išorinius išteklius, reikia atskirai įrodyti, kad jos yra teisingos. O sprendžiant šį uždavinį, reikia teisingumo teorijos. Bet Nozicko teorija nėra kontraktarinė.

Nozickas atsisako pasiūlymo nustatinėti teisingumo principus hipotetinės sutarties testo pagrindu dėl šios priežasties. Pirminėje pozicijoje besirenkantiems asmenims rūpi, kokių padarinių turės jiems patiems konkuruojantys principai ir procedūros. Tariama, kad jie atiduos leksikografinį prioritetą pamatinėms laisvėms remdamiesi tik instrumentiniu pagrindu, t. y. jie manys, jog jiems bus asmeniškai naudingiausia, jeigu bus garantuotas (turint omenyje nežinojimo uždangą) leksikografinis pamatinių laisvių prioritetas. Teisių nepažeidžiamumas draudžia mainus, pagrįstus gerais teisių pažeidimų sukeliamais padariniais, bet pats šis draudimas Rawlso teorijoje pateisinamas gerais jo padariniais. Tad Rawlso argumentas yra pusiau konsekvencinis: manoma, jog principai veiks kaip nekonsekvenciniai, bet jie teisinami atsižvelgiant į padarinius. Taip pat nėra akivaizdu, kad už nežinojimo uždangos svarstantys racionalūs asmenys iš tiesų rinksis liberalias laisves kaip turinčias leksikografinę pirmenybę prieš su jomis konkuruojančias vertybes.

[20] R. Nozick. *Anarchy, State, and Utopia*. — Oxford: Blackwell, 1974, p. 160.

Norėdami suprasti, kodėl Rawlso pusiau konsekvencinis argumentas yra abejotinas, pasvarstykime, kas atsitiktų, jeigu atsisakytume maksimino kaip rinkimosi strategijos, kuria, kaip manoma, turėtų vadovautis už nežinojimo uždangos esantys hipotetiniai sutarties dalyviai. Rawlsas visiškai pasikliauja tuo, kad esant netikrumui, t. y. situacijoje, kai neįmanoma numatyti įvairių galimų baigčių tikimybės, vienintelė racionali strategija — remtis maksiminu. Bet racionalaus rinkimosi teoretikai su juo nesutinka. Daugelis jų atkreipia dėmesį, jog neaiškiose situacijose geriau yra vadovautis „nepakankamo pagrindo principu" ir šitaip nustatyti pagrįstas tikimybes, o po to tikimybių pagrindu priimti sprendimus. Pagal nepakankamo pagrindo principą tikimybė turi būti lygi galimų perspektyvų skaičiui. Todėl pirminėje pozicijoje, kai yra *n* visuomenės narių, žmogus turi įvertinti tikimybę, kad pakėlus nežinojimo uždangą, jo, kaip ir kiekvieno šios visuomenės nario, laimėjimas bus toks kaip ir kiekvieno kito: *1/n*. Tačiau jeigu visi taip padarys, tai kiekvienas pasakys pats sau: „Turiu rinktis tą teisingumo sampratą, kuri padėtų maksimaliai padidinti mano gaunamas pirmines gėrybes, kai tikimybė, jog esu bet kuris šios visuomenės asmuo, yra *1/n*". Bet atkreipkime dėmesį į tai, jog tai yra utilitarinis principas; jis skatina maksimaliai padidinti naudingumo vidurkį. Iš tikrųjų Johnas Harsanyi, kuris gerokai anksčiau negu Rawlsas sumanė nežinojimo uždangą, pateikė kažką panašaus į šitokį samprotavimą gindamas nuo kritikų utilitaristų skelbiamą vidurkį[21]. Tačiau, jei atsidūrus už nežinojimo uždangos, yra racionalu vadovautis naudos vidurkio maksimizavimo taisykle, tai neatrodo, jog pirminėje pozicijoje besirenkantys hipotetiniai asmenys atsisakys pamatines laisves mainyti į kitas vertybes.

Tad norintys atsisakyti utilitarizmo turi svarių priežasčių nesinaudoti kontraktariniu metodu arba bent jau nesivadovauti ta jo versija, kurioje sutarties dalyviai turi būti atkirsti nuo visokios informacijos apie jų moraliniu požiūriu šališką statusą visuomenėje. Iš tiesų Nozickas ir teigia, kad laikyti žmones autonomiškomis būtybėmis reiškia tiesiogiai pripažinti, jog jie turi teises. O pamatines teises pateisina ne tai, kad jų gerbimas lemia gerus padarinius, bet tai, kad jas pažeidinėti yra neteisinga. Gerai sustruktūrintoje politinėje teorijoje šios teisės yra ne išvestinės, o pamati-

[21] Žr.: J. Harsanyi.„Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of Rawls's Theory". — In *American Political Science Review 69* (1975), p. 594—606.

nės. Į laisvus ir lygius asmenis reikia žiūrėti kaip į turinčius teises ne todėl, kad tam tikromis hipotetinėmis sąlygomis jie *rinktųsi* šias teises, o todėl, kad jie, kaip autonomiškos būtybės, *turi* šias teises. Autonomija neatsiejama nuo pasirinkimo laisvės, o laisvei rinktis yra būtina saugių galimybių rinktis erdvė. Tam, kad asmuo galėtų laisvai veikti arba neveikti tam tikru būdu šioje erdvėje, ji privalo turėti aiškias ribas, kurių neleidžiama be šio asmens sutikimo peržengti kitam asmeniui. Ribas nustato individo teisės. Taigi, teisės reikalingos tam, kad būtų apsaugota ta sritis, kurioje individas laisvai renkasi, ir nevarbu, kokia yra jo tinkamo gyvenimo samprata. Gerbti asmens autonomiją — tai nepažeisti jo teisių[22].

Bet kaip tiksliai nubrėžti laisvo individo veiklos ribą? Kada galime sakyti, jog asmuo teisėtai valdo savo nuosavybę? Stengdamasis išsiaiškinti atsakymo sąlygas, Nozickas pasiūlo skirti tris teisingumo teorijų tipus. Pirmojo tipo teorijose mėginama suformuluoti tai, ką jis vadina „tikslo-rezultato principais". Principas būna šitos klasės tada, kai jis padeda nustatyti pageidautiną visuomeninio paskirstymo modelį nepriklausomai nuo to, kaip buvo prieita prie tokio paskirstymo[23]. „Visiems — po lygią visuomeninio produkto dalį" ir yra šis principas. Pagal šį principą visuomenė yra teisinga, jeigu bet kuriuo laiko momentu *t* (pvz., metų pabaigoje) kiekvienas individas turi tiek pat gėrybių kaip ir visi kiti individai. Antrojo tipo teorijose apibrėžiama tai, ką Nozickas vadina „modeliuojamais principais". Principas yra modeliuojamas, jeigu jis nurodo, kad paskirstymas turi keistis dėl kokios nors natūralios dimensijos (arba nustatytos natūralių dimensijų sumos ar leksikografinės natūralių dimensijų grandinės) kaitos[24]. „Kiekvienam — pagal darbą" ir yra toks principas, nes pagal šį principą visuomeninio produkto paskirstymas turi priklausyti nuo visuomenės narių įdėtų pastangų. Trečiojo tipo teorijos ieško „istorinių principų". Principas yra istorinis, jeigu jis skelbia, kad paskirstymo teisingumas priklauso ne nuo jo pavidalo ar modelio tam tikru laiko momentu, bet nuo to, kaip jis atsirado[25]. Nozicko nuomone, teisėmis pagrįsti teisingumo principai yra istoriniai, nes pagal juos paskirstymas būna teisingas tada,

[22] *Anarchy*, 30f.

[23] Ibid., p. 153.

[24] Ibid., p. 156.

[25] Ibid., p. 153.

ir tik tada, kai jis atliekamas tokiais žingsniais, kad niekada nebūna pažeidžiamos kieno nors teisės. Paskirstymas, kad ir kokia būtų jo struktūra dabar, negali būti teisingas, jeigu bent vienu jo link žengtu žingsniu buvo pažeistos teisės. Jis negali būti ir neteisingas, jeigu prie jo artėjant nebuvo įsiveržta į tą sritį, kurioje individo teisės yra ribojamos.

Iš pirmo žvilgsnio atrodo, jog tai yra ta pati Rawlso „grynojo procedūrinio teisingumo" idėja. Rawlsas taip pat mano, jog reikšminga yra ne paskirstymo struktūra, bet procedūrinės taisyklės, pagal kurias vyko skirstymas. Bet savo antrąjį principą jis apibrėžia taip, kad struktūriniai apribojimai būtų įtraukti į pačias taisykles. Pasak diferencijos principo, negalima leisti didėti atotrūkiui tarp geresnės padėties ir blogesnės padėties žmonių, kol nėra būtinybės didinti nelygybę norint pagerinti absoliučią blogesnės padėties žmonių situaciją. Tad Nozicko klasifikacijos požiūriu diferencijos principas priklauso ne istorinių, o modeliuojamų principų klasei. Nozickas savo *Anarchijoje* stengiasi įrodyti, kad neistoriniai, tikslo-rezultato arba modeliuojamo tipo principai neišvengiamai yra nenuoseklūs. Jo argumentacija yra tokia.

Tarkime, sako Nozickas, kad pradinis paskirstymas, vertinamas kokio nors modeliuojamo principo požiūriu, yra teisingas. Kokį kiekį gėrybių individas turės teisėtai, priklausys nuo principo nulemto modelio, bet jo teisė laisvai disponuoti tuo, ką jis teisėtai valdo, nuo šio modelio nepriklausys. Pati nuosavybė naudojama taip, kaip savininkas pats asmeniškai trokšta ir sugalvoja. Nėra jokios prasmės individui valdyti išteklius, jeigu „valdyti" nereiškia, kad jis gali laisvai nuspręsti, ką daryti su savo nuosavybe. Bet nėra priežasčių manyti, kad pavieniai arba bendri savininkų pasirinkimai padės išlaikyti modelį. Pvz., čia gali būti tokie sandėriai kaip dovanos, aukos, palikimai, kurie dėl pačios savo prigimties keičia pradinį modelį (kad ir koks šis būtų). Tarkime, individas *A* savo noru aukoja dalį savo turto individui *B*. Ar gali trečias individas *C* skųstis dėl neteisingumo? Žinoma, ne. Mat jeigu pradinis paskirstymas buvo teisingas, *C* neturėjo pretenzijų į *A* nuosavybę. Todėl jeigu pradinis paskirstymas buvo teisingas, tai ir naujas paskirstymas bus teisingas, nors jis nebeatitiks to paties modelio. Antra vertus, neįmanoma išlaikyti priimtino modelio, jeigu žmonėms trukdoma laisvai disponuoti savo nuosavybe. Modelį griaunantys sandėriai turi būti arba uždraudžiami *ex ante*, arba panaikinami *ex post* nuolatiniu kišimusi. Priešingu atveju privilegijuotas paskirstymas nebus išlaikytas. Pasak Nozicko, „nuosavybės teisės į *x* sampratos branduolį sudaro...

teisė rinktis, kurios iš riboto skaičiaus galimybių rinktis *x* bus įgyvendintos arba mėginamos įgyvendinti"[26]. Todėl „bet kuris priimtinas modelis taptų nepriimtinas dėl principo, dėl žmonių, pasirinkusių įvairius veiklos būdus"[27]. Modeliuojami teisingumo principai nuosavybės srityje gali vyrauti tik pačią nuosavybę padarydami betikslę. Tad su nuosavybės teisių idėja suderinami vienintelio tipo principai — tai grynai istoriniai principai.

Apskritai paskirstomojo teisingumo klausimas yra istorinis, o ne modelių klausimas. Bet nepakanka parodyti, kad dabartinis paskirstymas *galėjo* rastis iš teisingos situacijos atliekant teisingus žingsnius. Teisingumas nuosavybės srityje „priklauso nuo to, kas iš tikrųjų įvyko"[28]. Taip yra todėl, kad „teisingi žingsniai" yra žingsniai, žengti tada, kai egzistavo šalutiniai individualių teisių apribojimai. Tarkime, *A* pavagia *B* pinigus. Faktas, kad *B* galėjo savo noru paaukoti tą sumą *A*, nepadaro *A* teisėtu pinigų savininku. Bet net kai *B* aukoja pinigus *A* savo noru, vis dėlto *A* nėra teisėtas savininkas, jeigu *B* toks nebuvo. Paskirstymas iki aukojimo veiksmo yra teisingas, jeigu jis vyko atliekant teisingus žingsnius ankstesnėje situacijoje, ir taip toliau, kol prieiname pradinę situaciją, kai dar niekas nėra išorinių išteklių savininkas. Tad teisingumo teorijai reikia nuosavybės pradinio įgijimo teorijos, nuo kurios būtų galima pradėti.

Nozicko pradinio įsigijimo teorija yra Locke'o darbo nuosavybės teorijos revizuota versija. Šioje teorijoje pradinė situacija („prigimtinė būklė") apibūdinama dviem bendro pobūdžio prielaidomis. Pasak pirmosios prielaidos, prigimtinėje būklėje kiekvienas individas turi moralines teises — teisę į gyvybę, teisę į fizinę neliečiamybę ir teisę įgyti privačią nuosavybę. Pasak antrosios prielaidos, niekas nėra jokių išorinių išteklių savininkas (nors kiekvienas yra savo kūno ir jo vidinių išteklių „savininkas"). Vadinasi, pradinio įsigijimo veiksmai negali pažeisti kitų asmenų teisėtų pretenzijų įsigyti išorinius išteklius, nes niekas negali teisėtai pretenduoti į neturinčius savininko išteklius. Todėl pradinis įsigijimas yra neišvengiamai teisingas su sąlyga, kad jis vyksta nepažeidžiant kitų individų teisių į gyvybę, laisvę ir t.t.

Tačiau čia esama keblumų. Tai, kad objektą pradeda kontroliuoti vienas asmuo, keičia kitų asmenų padėtį. Anksčiau jie galėjo laisvai naudotis šiuo ištekliumi, bet dabar nebegali. Tai nėra rimta problema, kol yra pa-

[26] Ibid., p. 171.

[27] Ibid., p. 163.

[28] Ibid., p. 152.

kankamai daug išteklių, kuriais kiti visuomenės nariai gali laisvai naudotis arba gali jų laisvai įsigyti. Todėl Locke'as savąjį nuosavybės įgijimo principą papildo išlyga: kad ir kokios būtų kitos nuosavybės pradinio įgijimo sąlygos, šis įsigijimas negali būti teisingas, jeigu kitiems nelieka pakankamai ir tokių pat gerų išteklių. Bet „Locke'o išlyga", kaip ją vadina Nozickas, užuot padėjusi išspręsti problemą, ją iškelia. Gamtinių išteklių atsargos nėra beribės. Nė viena moderni rinkos ekonomika nesinaudoja gausiais laisvais ištekliais. Antra, jeigu įgijimo teisėtumas priklauso nuo Locke'o išlygos, tai dėl fakto, jog niekam nepriklausančių gėrybių atsargos yra išsemiamos, visa įgijimo eiga iki pačios pradžios tampa neteisėta. Tarkime, *Z* yra pirmasis asmuo, kuris nepalieka kitiems „pakankamai ir tokių pat gerų" išteklių. Jeigu atsižvelgsime į Locke'o išlygą, tai jis neturi teisių į įgytus išteklius. Bet tada paneigiamos ir *Y* (pirmojo asmens iki *Z*) teisės, nes tai, kad jis pasisavino, sugriautų *Z* teisę pasisavinti, ir t.t.[29] Svarstymų išvada ta, kad privati nuosavybė negali būti teisėta, kol nesurastas kitas principas, kuris, kad ir ne toks griežtas kaip Locke'o išlyga, vis dėlto atliktų tą pačią funkciją. Nozickas faktiškai siūlo tokį principą. Jis yra grindžiamas Pareto pranašumo kriterijumi, kuris yra maždaug toks. Tarkime, pradinė situacija pasikeitė taip, kad dabar yra bent vienas asmuo, kurio padėtis geresnė, negu buvo iš pradžių, ir nėra nė vieno asmens, kurio padėtis būtų blogesnė. Tad situacija, susiklosčiusi dėl pokyčio, vadinama Pareto pranašumu palyginti su pradine situacija.

Tarkime, individas iš pradžių įsigijo paskutinį dar niekam nepriklaususį dalyką, o visų kitų padėtis tebėra bent jau tokia pati, kokia buvo iki tol. Nozicko teigimu, jeigu taip yra, kiti žmonės negali teisėtai skųstis šiuo įsigijimo faktu (jeigu šie veiksmai nepažeidė jų teisių). Bet ar jų padėtis gali būti tokia pati, jeigu jie tapo skurdesni bent jau tuo atžvilgiu, kad prarado galimybę pasisavinti? Atsakoma, jog už šį praradimą jiems gali būti kompensuota. Visuotinai pripažįstama, jog privačios nuosavybės sankloda yra kur kas produktyvesnė už sistemas, kuriose ištekliai lieka be savininko. Todėl galima manyti, jog pasisavinimo rezultatas — produkto perteklius, kurį savininkas turi dalintis su nesavininkais. Pvz., pastarieji galėtų tapti samdomais darbininkais ir uždirbti daugiau, negu uždirbtų tebebūdami prigimtinėje būklėje. Jeigu būtent taip ir yra ir nepažeidžiamos niekieno teisės, tai savininkas turi teises į visą savo turtą.

[29] Ibid., p. 176.

Tarkime, jog visi pradinio įgijimo veiksmai buvo atlikti pagal teisingumo reikalavimus. Taip pat tarkime, jog pagal tuos pačius reikalavimus buvo atlikti ir visi tolesni sandėriai. Tokiu atveju dabartinis nuosavybės paskirstymas yra teisingas, o kiekvienas savininkas turi teisę į savo nuosavybę. Jeigu taip, tai diferencijos principu grindžiamas perskirstomojo apmokestinimo variantas yra nepriimtinas moraliniu požiūriu; pasak įtaigaus Nozicko posakio, jis „sudaro porą su priverstiniu darbu"[30]. Dalis individo darbu įgyjamų teisėtų pajamų iš jo atimama norint paremti kito individo tikslus, o tai reiškia, kad pirmasis asmuo verčiamas dirbti kito asmens labui[31]. Perskirstymas paverčia kitą asmenį daliniu savininku to asmens, kurio pajamos apmokestinamos[32]. Nozickas skuba pridurti, kad labdara, jeigu ji savanoriška, galėtų būti pagirtina moraliniu požiūriu, bet neleistina priverstinė labdara[33]. Gerovės valstybė yra neteisėta.

Bet ar šia argumentacija neįrodoma pernelyg daug? Ar ji neperša minties, kad neteisėta yra ne tik gerovės, bet ir apskritai kiekviena valstybė? Jokia valstybė, net ir vykdanti tik „naktinio sargo" funkcijas, negali atlikti savo funkcijų neapmokestindama savo valdinių. O mokesčiai, kuriais apmokestinamas individas, nėra kaina, kurią reikia mokėti už jam teikiamas paslaugas. Kiekvienas pilietis turi teisę būti saugomas valstybės — ir nesvarbu, ar jis moka didelius, ar mažus mokesčius. Atrodo, iš to plaukia išvada, jog perskirstymas yra būtinas kiekvienos valstybės atributas.

Nozickas supranta, kaip tai keblu ir pasirengęs tai įveikti. Pirma, priverstinių sandėrių faktas yra būtina, bet nepakankama sąlyga, kad perskirstymas būtų svarbus ir neleistinas moraliniu požiūriu. Turi reikšmės ir sandėrių tikslai bei jų pateisinimas. Tarkime, priežastis įsikišti yra tikslas pakeisti paskirstymo modelį. Tokiu atveju procedūra yra perskirstomojo pobūdžio ir neteisėta. Bet tarkime, kad paskirstymas pasikeitė dėl atsitiktinių, šalutinių įsikišimo padarinių, o įsikišimo priežastis yra visiškai kitokia, pvz., siekimas garantuoti visų žmonių saugumą. Tokiu atveju visa procedūra nėra perskirstomojo pobūdžio. Ji yra teisėta, jeigu jokiu kitu būdu nepažeidžia teisių. Argi ji galėtų būti neteisėta, jeigu jai nėra būdinga perskirstymo yda? Kiekvieno piliečio apsaugą garantuoja valdžios monopo-

[30] Idid., p. 169.

[31] Ibid.

[32] Idid., p. 172.

[33] Ibid.

lija spręsti, kas ir kada gali naudoti jėgą bei reglamentuoti prievartą. Šios apsaugos garantavimas yra išvirkštinė valdžios monopolizavimo pusė. Be prievartos monopolio nėra valstybės. Kitaip sakant, valstybės nėra, jeigu nėra griežtai suvaržoma individo teisė gintis ir keršyti. Tačiau jeigu moralinių teisių idėja yra apskritai prasminga, turime pripažinti, jog teisė gintis ir keršyti yra viena iš teisių, kurias individai turi kaip žmonės dar iki jų pripažinimo valstybės valdiniais. Tad kyla klausimas, kaip gali valstybė monopolizuoti jėgos panaudojimo kontrolę nepažeisdama šios teisės?

Nozickas pateikia išradingą argumentaciją stengdamasis parodyti, kaip besivadovaujantys savanaudiškais interesais racionalūs individai imtųsi tokių žingsnių, kuriais pamažu, nepažeidžiant niekieno teisių, būtų sukurta minimali, „naktinio sargo" tipo valstybė. Jis samprotauja gan sudėtingai, bet pagrindinė mintis yra paprasta: kadangi žmonės sutinka padėti vieni kitiems, kai būna puolami, savigyna tampa veiksmingesnė, todėl galima tikėtis, kad dauguma žmonių savo noru telksis į savisaugos asociacijas; pirkti specializuotos grupės siūlomą apsaugą yra efektyviau, negu tiesiogiai dalyvauti bendroje savigynoje, todėl galima tikėtis, kad savisaugos asociacijos spontaniškai plėtosis į specializuotas apsaugos organizacijas; turėti vieną apsaugos organizaciją vienoje teritorijoje yra efektyviau, negu turėti daug konkuruojančių organizacijų, todėl galima tikėtis, kad dominuojanti apsaugos organizacija išstums visas kitas nepažeisdama niekieno teisių; tiesa, gali likti „nepriklausomų", kurie nepaisys visų nepatogumų ir, užuot išsižadėję savo teisės gintis, nuspręs gintis patys, bet nors juos reikia priversti pripažinti dominuojančios apsaugos organizacijos viršenybę, kad galėtų atsirasti valstybė, vis dėlto valstybės atsiradimas suponuoja, jog jos teikiamos apsaugos paslaugos (*ex hypothesi* daug veiksmingesnės negu pačių „nepriklausomųjų" savigyna) yra skiriamos ir „nepriklausomiesiems", tad jiems šitaip pakankamai kompensuojama už tą žalą, kurią jie patyrė kuriant valstybę[34]. Dėl tokios argumentacijos libertarams nebūtina tapti anarchistais. Jie gali remti minimalią, „naktinio sargo" tipo valstybę. Bet, kaip galime suprasti, jie turi svarių argumentų neremti jokios platesnius įgaliojimus turinčios valstybės.

Nėra visiškai aišku, kaip galima suderinti tai, kad Nozickas gina minimalią valstybę ir tuo pat metu atmeta gerovės valstybę. Jeigu yra leistina per prievartą kištis į individo savigynos teisę su sąlyga, kad individui

[34] Ibid., p. 16f.

kompensuojama už jo laisvės pažeidimą, tai belieka stebėtis, kodėl lygiai taip pat negali būti leistina per prievartą kištis į nuosavybės teises. Nozickas neaiškina, kodėl būtų klaida teigti, kad valstybė garantuoja visų savo valdinių apsaugą ir apskritai jiems reikalingą stabilią tvarką mainais į tai, jog suvaržomos tiek jų teisė į savigyną, tiek *ir* teisė į privačią nuosavybę. Be to, jis nepaaiškina, kodėl prigimtinės būklės žmonių teisę į privačią nuosavybę reikia laikyti neribota. Jis taip pat deramai neanalizuoja ir metaforos, kad teisės apibrėžia individą supančios moralinės erdvės ribas. Pagaliau šios neaiškios metaforos šešėlyje lieka labai problemiška esminė prielaida. Pasak šios prielaidos, norint atlikti moralinę analizę, reikia individus traktuoti kaip izoliuotus vienetus. Net kooperuodamiesi jie visada pasilieka savo moralinėje erdvėje. Šitos moralinės erdvės apibrėžiamos iki kooperacijos ir nuo jos nepriklauso, tarsi individų teisių apimtį ir turinį būtų galima nustatyti neatsižvelgiant į tai, kaip jie derina savo besivaržančius interesus. Panagrinėkime, kaip Nozickas aiškina pradinį įgijimą. Tai yra nauja senos teorijos apie pirmąjį pasinaudojimą versija. Pasak šios senos teorijos, įvairios individų pradinės pretenzijos yra laikomos nepriklausomomis viena nuo kitos. Kadangi individą varžo Pareto principas, jis gali įgyti teises į išteklius atskiru veiksmu nepaisydamas to, kiek dėl šio pasisavinimo veiksmo kiti praranda galimybių. Kitaip sakant, Nozickas nepakankamai atsižvelgia, kiek svarbu teisingumo teorijai tai, kad individualūs pasirinkimai ir veiksmai yra tarpusavy nepriklausomi, taip pat tai, kokią kainą sumoka kiti asmenys, kai vienas asmuo pradeda kontroliuoti kokius nors menkus išteklius. Ronaldo Dworkino indėlį į teisingumo teoriją galime suprasti kaip mėginimą patikslinti Nozicko pažiūras šiuo klausimu.

4. *Egalitarizmas*

Kaip ir Rawlsas bei Nozickas, Dworkinas remiasi Švietimo idėja, kad teisinga visuomenė visus savo narius traktuoja kaip lygius, t. y. kaip vienodai autonomiškas būtybes. Kaip ir jie, jis mano, kad visuomenė nelaiko individų lygiais, jeigu menki ištekliai nėra skirstomi tarp jų teisingai[35]. Ir

[35] R. Dworkin. „What is Equality? II: Equality of Resources. — In *Philosophy and Public Affairs 10* (1981), p. 345.

panašiai kaip ir jie, savo paskirstomojo teisingumo teoriją jis pateikia kaip abstrakčios lygybės idėjos interpretaciją.

Dworkinas pripažįsta ir plėtoja pagrindinį Rawlso teiginį, kad jeigu teisingo paskirstymo teorija grindžiama lygybės idėja, tai ją turi įkvėpti skirtis tarp to, kas susiję su individo moraline asmenybe, ir to, kas susiję su moraliniu požiūriu atsitiktinėmis aplinkybėmis. Taip yra todėl, kad laikyti žmones lygiais — tai laikyti juos autonomiškomis būtybėmis, turinčiomis tiek teisę susikurti bei įgyvendinti savo tinkamo gyvenimo sampratą, tiek ir atsakomybę už savo veiksmus bei apskritai už tai, kaip nugyvena savo gyvenimą. Aišku, negalima laikyti žmonių atsakingais už tai, kas nepriklauso nuo jų pasirinkimų ir įsipareigojimų, bet yra jų gyvenimo aplinkybių dalis. Dworkinas pritaria Rawlsui ir teigia, kad teisingoje visuomenėje galimybę įgyti išteklių turi lemti ne natūralūs šansai ar socialiniai atsitiktinumai, o tai, už ką individus galima laikyti esant atsakingus, t. y. kintamieji, atspindintys jų pasirinkimus ir veiksmus. Tai perša dvi svarbias išvadas. Pirma, visuomenė, laikanti individus lygiais, turi vadovautis egalitariniu išteklių skirstymu (skirstymo lygybė aiškinama vėliau). Antra, lygybės įvertinimo skalei turi būti taikomas ne patenkinimo arba gerovės, o išteklių mastelis. Pasak Dworkino, jeigu asmuo puoselėja brangiai kainuojančius pomėgius, jis neturi tikėtis, jog kiti žmonės, kurių troškimai kuklesni, gaus mažiau visuomenės išteklių vardan to, kad individų gerovė, atsirandanti naudojant visus išteklius, būtų subendrinta. Individai privalo prisiimti atsakomybę už padarinius kitiems, kai jiems skiriami tam tikri menki ištekliai. Išskleiskime šį teiginį kiek detaliau.

Atsakomybę už mūsų preferencijas lemia tas faktas, kad jas patenkinus, kiti praranda galimybes. Kadangi ištekliai yra menki, tai, kai padidėja vieno asmens dalis, paprastai sumažėja kitų asmenų dalys. Visų individų sėkmė gyvenime yra reikšminga, ir reikšminga vienodai, tad iš mūsų tikimasi, kad atsižvelgsime į šį sąryšį, nes neturime didesnių ir pranašesnių moralinių teisių į visuomenės išteklius negu kiti. Žmonės privalo nuspręsti, „kaip gyventi, kai žinoma, kiek kitiems žmonėms kainuoja jų pasirinkimai ir kokią dalį visų išteklių jie gali sąžiningai panaudoti"[36].

[36] „Equality of Resources", p. 288. Plg.: J. Rawls. „Social Unity and Primary Goods". — In *Utilitarianism and Beyond*, A. Sen and B. Williams, eds. — Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 168f.

Bet kur brėžti skiriamąją liniją tarp asmenybės ir aplinkybių? Čia Dworkinas ir vėl vadovaujasi Rawlso įžvalga: šansų dėl įgimtų gebėjimų pasiskirstymas yra toks pat moraliai šališkas kaip ir atsitiktinis socialinių, ekonominių ir kultūros gėrybių pasiskirstymas. Kitaip sakant, tiek biologiškai paveldėti vidiniai turtai, tiek ir socialiai paveldėti išoriniai turtai turi būti siejami ne su individų asmenybe, o su jų sąlygomis. Vis dėlto, Dworkino teigimu, taikant diferencijos principą, nepripažįstama ši kertinė moralinė skirtis.

Pirma, diferencijos principas taikomas neatsižvelgiant į individualų pasirinkimą ir elgesį. Pvz., palyginkime dvi gerovės programas: vienu atveju pašalpas gauna tik tie, kurie ieško, bet neranda darbo, kitu atveju kiekvienas, nusprendęs nedirbti, turi teisę į pašalpas. Diferencijos principas nesuteikia pirmiesiems privilegijos prieš antruosius. Pagal šį principą atrenkama pajamų grupė (žemiausia statistikos skalėje) kaip pašalpų gavėja neatsižvelgiant į grupės narių asmeninius pasirinkimus. Antra, kadangi blogiausią padėtį užimanti grupė nustatoma statistiškai, tai diferencijos principas yra pernelyg paslankus, kad padėtų vykdyti aiškią išmokų politiką. Nėra tokio dalyko kaip blogiausią padėtį užimanti *grupė*; yra įvairių blogiausią padėtį užimančių grupių, ir tai priklauso nuo to, kokia dalimi visų gyventojų mes domimės: pvz., galime norėti išskirti 1%, 5% ar 10% blogiausioje padėtyje atsidūrusių žmonių. Politika, kuri atitiktų diferencijos principą, priklausys nuo grupės, apibūdinamos kaip blogiausios padėties, dydžio. Šis principas taip pat neduoda kriterijaus, padedančio nustatyti žemiausios klasės lubas. Pagaliau diferencijos principas taikomas tik dugne atsidūrusių žmonių padėčiai. Pasak šio principo, kai galima rinktis, kad būtų radikaliai pagerinta blogiausioje padėtyje atsidūrusios grupės situacija (nesvarbu, kaip ši grupė apibrėžiama), šią galimybę reikia rinktis, nors ir daug prarastų geriau besiverčiantys žmonės. Tačiau, atrodo, nesąžininga ignoruoti gerovės modelio poveikį tiems, kurie pagal šališkai pasirinktus kriterijus nepriklauso blogiausiųjų padėtyje esančių grupei, bet vis dėlto privalo sunkiai kovoti, kad užsitikrintų padorų gyvenimą sau ir savo šeimoms. Apskritai Dworkinas mano, kad diferencijos principas negali būti teisingas egalitarinis principas.

Bet Dworkinas prieštarauja Rawlsui ir kitaip, dar labiau pakerta jo teoriją. Kaip ir Nozickas, Dworkinas linkęs atmesti patį kontraktarinį teisingumo principų kūrimo metodą. Jis, kaip ir Nozickas, labiausiai kriti-

kuoja pusiau konsekvencinę Rawlso teorijos struktūrą. Pasak Dworkino, principai, kuriais reguliuojamos ir pateisinamos teisingos visuomenės institucijos, privalo atspindėti abstraktų reikalavimą laikyti individus lygiais. Todėl turime prieiti prie šių principų parodydami, kad, esant tam tikroms bendroms sąlygoms (kada nėra ekonominių išteklių ir patrauklių socialinių nuostatų), jie geriausiai paaiškina, koks yra tas abstraktus reikalavimas. Įrodymas, kad hipotetiniai sutarties dalyviai rinksis šiuos principus kaip naudingus sau, nėra nei būtinas, nei pakankamas šio sąryšio patvirtinimas. Pvz., tarkime, kad už nežinojimo uždangos žmonės sutaria, jog sistema, kuri stengiasi garantuoti didesnį stabilumą arba tobulesnę harmoniją tarp priešingų pasaulėžiūrų grupių ir todėl daro kompromisus dėl žodžio laisvės, geriau padės įgyvendinti jų savanaudiškus interesus negu sistema, kuri suabsoliutina žodžio laisvę. Tokio kompromiso negalima atmesti kaip iracionalaus — ir nesvarbu, vadovaujamasi ar ne maksimino strategija. Vis dėlto toks kompromisas galbūt pažeistų abstraktų egalitarinį principą, nes yra svarių priežasčių manyti, jog asmuo, kuriam trukdoma reikšti savo idėjas todėl, kad jos yra klaidingos arba kitaip žalingos, nėra laikomas lygiateisiu. Antra vertus, tarkime, kad pirminėje pozicijoje besirenkantys asmenys pripažįsta (Rawlsas tiki, kad jie pripažįsta), jog pamatinės laisvės yra leksikografiškai pirmesnės negu kiti principai ir vertybės. Tai nereiškia, kad tokį prioritetą lemia egalitarinis principas. Šį teiginį reikia argumentuoti atskirai[37].

Šiaip ar taip, tai nėra tolima Nozicko priekaištams *Teorijai*, ir Dworkinas atvirai pripažįsta savo ir Nozicko kritikos panašumą. Jis ypač aiškiai teigia, kad tinkama teisingumo teorija iš tiesų pateikia istorinius, o ne tikslo arba modeliuojamus principus. Dworkino nuomone, kuriant paskirstomosios lygybės idealą, reikia itin jautriai atsižvelgti į individualius pasirinkimus ir veiksmus, o tai gali garantuoti tik istoriniai principai[38].

Bet iš esmės jo užmojai artimesni Rawlso, o ne Nozicko užmojams. Kaip matėme, Nozickas nori nustatyti izoliuotų asmenų individualių teisių mastą ir turinį. Jis atsiriboja nuo jų besivaržančių interesų lauko. Dworkino požiūriu, visuomenė yra kolektyvinis darinys, todėl individai gali

[37] R. Dworkin. „What is Equality? III: The Place of Liberty". — In *Iova Law Review* 73 (1987), 17ff.

[38] „Equality of Resources", 338ff.

pretenduoti tik į savo sąžiningą visiems skirtų išteklių dalį. Tai lemia pradinį įsigijimo modelį, kuris visiškai kitoks negu Nozicko. Pamatinė prielaida ta, kad jeigu pripažįstame, jog iš pradžių niekas neturi didesnės teisės už kitus į menkus išteklius, tai „pirmojo naudojimosi" tipo nuosavybės teorijos nėra tinkamos kandidatės norint nustatyti, kokie pradiniai paskirstymai yra teisingi. Ko gero, pradinį paskirstymą po lygiai turime pripažinti kaip tinkamą išeities tašką. Pirminėje pozicijoje ypatingas pretenzijas galėtų pateisinti tik tai, jog vienas asmuo savaime svarbesnis už kitus, o tokio pobūdžio teiginys neturi pagrindo. Beasmeniu visuomenės požiūriu, nė vieno žmogaus sėkmė gyvenime nėra verta daugiau dėmesio negu kitų žmonių sėkmė. Tad kyla klausimas, kaip apibrėžti pirminę lygybę.

Dworkinas siūlo apsvarstyti šią hipotetinę istoriją. Tarkime, sudužus laivui, grupė žmonių atsiduria negyvenamoje saloje. Jie sutaria po lygiai pasidalinti salos išteklius. Jie susitaria dėl lygių dalybų testo, kurį Dworkinas pavadina (sekdamas ekonomistu Halu Varianu) *pavydo testu*. Išteklių dalybos bus lygios tik tada, kai po jų nebus nė vieno individo, norinčio perimti kurio nors kito išteklius. Turėdami šį principą omenyje, sudužėliai pradeda išteklių aukcioną. Kiekvienas imigrantas gauna po vienodą ir pakankamai didelį kiekį moliuskų kriauklelių, kuriomis siūloma kaina. Tada aukcionatorius siūlo kainą už kiekvieną dalyką. Kainos siūlomos tol, kol randama tokia kainų struktūra, kuri leidžia viską išparduoti. Šitaip būsiąs atliktas pavydo testas. Niekas neketins rinktis kieno nors kito išteklių, nes, jeigu būtų ketinęs, galėjo juos nusipirkti vietoj įsigytų. Kiekvienas individas vaidino vienodą vaidmenį nustatant realiai pasirinktų išteklių struktūrą. Čia nėra nė vieno asmens, galinčio teisėtai skųstis, jog paskirstymo sistemoje jis nebuvo traktuojamas kaip lygus[39].

Po aukciono žmonės gali laisvai dirbti, gaminti, prekiauti, taupyti ir vartoti pagal savo norus naudodami pradines išteklių atsargas, kurios yra vienodos, nes nežadina pavydo. Dėl žmonių veiklos ir tarpusavio santykių jų nuosavybės rinkos vertė darosi nevienoda: vieni taupo ir investuoja

[39] Ibid., 285ff. Aukciono modelis siūlomas kaip alternatyva tiek Rawlso sutarčiai, sudaromai pirminėje pozicijoje, tiek Locke'o-Nozicko pradinio įsigijimo teorijai. Kitaip negu Rawlso modelis, jis atitinka reikalavimą, kad paskirstymas atspindėtų individų pasirinkimus ir pastangas. Kitaip negu Locke'o-Nozicko modelio atveju, paskirstymas čia tampa priklausomas nuo visų individų vienu metu daromų sprendimų ir pirmajam savininkui neleidžiama naudotis neteisėtais pranašumais.

daugiau negu kiti, kai kurie pasirodo esą geresni verslininkai arba gabesni darbininkai ir t.t. Bet, nepaisant šių pokyčių, išteklių paskirstymas tebėra lygus, nes kiekvienas asmuo lėmė šiuos padarinius nuspręsdamas, kokius išteklius pirkti.

Šiaip ar taip, toks yra istorijos rezultatas, kol darome prielaidą, jog visiems pirminio aukciono dalyviams būdingas vienodas talentų ir trūkumų derinys. Bet, sako Dworkinas, pagalvokime apie du žmones. Vieno iš jų *(N)* gabumai yra normalūs, kitas *(H)* turi įgimtų trūkumų. *N* ir *H* nepavyks turimus išorinius išteklius vienodai sėkmingai paversti savo asmenine gerove. Todėl nors *H* neturi pagrindo pavydėti *N* dėl jo išorinių išteklių, jis turi rimtą pagrindą pavydėti *N* turimų *išorinių* ir *vidinių* išteklių visumos. Jeigu vidiniai gabumai būtų įgyjami aukcione kaip išorinės gėrybės, *H* nesirinktų tokio jų rinkinio, kokį turi dabar. Todėl negalima sakyti, kad, kai žmonių sugebėjimai nevienodi, paskirstymas, atsirandantis perkant aukcione išorines gėrybes, reiškia išteklių lygybę.

Dabar pagalvokime apie kitą porą savininkų. Vieno iš jų *(M)* troškimai yra nuosaikūs, kito *(V)* norų tenkinimas kainuoja labai brangiai. Ir šiuo atveju *V* ir *M* nevienodai sėkmingai pavers savo turimas neasmenines gėrybes asmenine gerove. *V* reikia daug daugiau išteklių negu *M*, kad jo reikmės būtų taip pat patenkintos. Nejaugi turime sakyti, kad brangiai kainuojantis skonis yra savotiškas trūkumas ir kad sistema turi kompensuoti *V* taip pat ir tiek pat, kaip ji kompensuoja *H*? Dworkinas tai neigia. Jis aiškina, kad trūkumai yra mums duoti, jie sudaro dalį mūsų gyvenimo aplinkybių. Antra vertus, polinkiai susiję su mūsų asmenybe. Juos galima rinktis, keisti, vertinti moraliniu požiūriu. Nesame atsakingi už savo trūkumus, bet esame atsakingi už savo polinkius.

Taigi, sistema privalo kompensuoti už trūkumus, bet ne už brangiai kainuojančius norus. Bet kaip nustatyti, kiek būtina kompensuoti? Vienas iš būdų būtų asmeninius gabumus priskirti gėrybėms, kurias reiktų pirkti aukcione. Bet tai baigtųsi talentingųjų vergija, o tai visai nepriimtina[40]. Todėl Dworkinas siūlo kitka. Tarkime, sako jis, kad pradinio aukciono metu žmonės yra gana gerai informuoti apie viską, ką Rawlsas norėtų nuslėpti už nežinojimo uždangos, — išskyrus apie paveldėtus talentus ir trūkumus. Taip pat tarkime, kad, be išorinių išteklių, aukcione bendruo-

[40] Ibid., p. 311f.

menės nustatytomis kainomis yra siūloma draudimo sistema. Visiems yra siūloma vienodi garantijų paketai už vienodą kainą, nes manoma, jog visų asmenų galimybės turėti tam tikrą konkretų ir ribotą talentingumą yra vienodos. Dabar kiekvienas individas gali rinktis ir, užuot pirkęs išteklius, gali atidėti dalį savo turimų kriauklelių, kad už juos nusipirktų garantijų paketą. Dienos pabaigoje kai kurie bus praradę savo investicijas, nes paaiškės, kad apsidraudę nuo galimo talentų trūkumo, jie pasirodys turį kur kas daugiau. Kiti apskritai laimės, nes reali jų padėtis daug blogesnė negu ta, nuo kurios jie apsidraudė. Dar kitiems bus tiksliai atlyginta už jų išlaidas. Vis dėlto niekas negalėtų pagrįstai skųstis modelio nesąžiningumu dėl to, kad tokio modelio taikymas kompensavo kitiems. Paskirstymas, kurį sukuria hipotetinis aukcionas kartu su hipotetine draudimo rinka yra egalitarinis tuo atžvilgiu, kad čia matyti, ką tam tikru laiko momentu renkasi pradinės lygybės situacijoje esantys visuomenės nariai. Taigi tai ir yra teisingumo standartas, kurio pagrindu galima vertinti, koks yra realus paskirstymas realiose visuomenėse.

Tačiau vis dar trūksta svarbios sąlygos, kuri būtina tam, kad aukciono rezultatai būtų sukonkretinti. Gėrybių aukcionui reikia pagrindo — laisvių ir suvaržymų sistemos, kuri nurodytų, ką asmuo gali daryti su aukcione pirktomis gėrybėmis. Kol šios normos nėra žinomos, vienintelio galimo paskirstymo problema lieka neišspręsta, nes niekas nežino, ką jis iš tikrųjų įgyja pirkdamas gėrybę[41]. Aišku, kad aukcione pasirinkus skirtingus išteklių paketus atsiras ir skirtingos laisvės suvaržymo minimalios ribos. Tad kyla klausimas, kaip pasirinkti tinkamą minimalių suvaržymų sistemą. Dworkinas nagrinėja dvi rinkimosi strategijas. Viena, kurią jis vadina „intereso strategija", labai primena principų rinkimąsi pirminėje pozicijoje: prieš pirkdami gėrybes, sudužėliai dalyvauja kitame aukcione, kur perkama jų interesus labiausiai atitinkanti minimalių suvaržymų sistema. Pasak Dworkino, šios strategijos reikia atsisakyti dėl dviejų priežasčių. Pirma, aukciono dalyviai turbūt nemokės už pamatines teises ir laisves tiek, kiek reikėtų sumokėti norint garantuoti šių dalykų prioritetą prieš kitas vertybes arba tikslus. Dauguma žmonių, jeigu jie gan gerai žino savo konkrečius norus, nepakankamai rūpinsis liberaliomis teisėmis stengdamiesi suteikti prioritetą pamatinių laisvių sistemai. Antra, gėrybių

[41] „The Place of Liberty", 23.

pirkimas neturi aiškios prasmės, jeigu jis nesusietas su laisvės minimalių suvaržymų sistema. Taip pat ir minimalaus suvaržymų lygmens pirkimas neturi jokios aiškios prasmės, jeigu jis nesiejamas su gėrybių paketais, kuriuos galima įsigyti esant vienai ar kitai minimalių suvaržymų ribai. Jeigu būsimas savininkas nežino, ką jis turi teisę daryti su savo nuosavybe, tai jis negali žinoti, ko yra vertos jo perkamos gėrybės. O jeigu jis nežino, kokie yra alternatyvūs gėrybių paketai, kuriuos jis gali įsigyti pirkdamas esant skirtingoms minimalių suvaržymų sistemoms, tai jis negali žinoti, ko vertos konkuruojančios minimalių suvaržymų sistemos. Dworkinas daro išvadą, kad, norint nustatyti tinkamą laisvės/suvaržymo minimalią ribą, reikia rinktis kitokią strategiją. Jis vadina ją „konstitutyvine strategija". Jos esmė — nustatyti minimalių suvaržymų sistemos tinkamumo kriterijų remiantis bendrąja išteklių lygybės idėja.

Išteklių lygybė matuojama prarandamomis galimybėmis: asmens turimų išorinių išteklių vertė yra laikoma kitų asmenų dėl to prarandama verte. Skirtingi aukcionai, kurių pagrindą sudaro skirtingos laisvės/suvaržymo žemutinės ribos, reiškia skirtingas prarastas galimybes. Klausimas yra tas, kuri sistema geriausiai atskleidžia, kokios yra *tikrosios* galimybės, kurios prarandamos, kai kuris nors individas ima valdyti išteklius. Todėl kuo mažiau aukcione reaguojama į slaptus žmonių planus ir preferencijas, tuo mažiau išaiškinama, kiek iš tikrųjų prarandama galimybių. Išteklių lygybė suponuoja, kad socialinė sistema turi palikti savo nariams kuo daugiau galimybių gyventi taip, kaip jiems patinka. Pasak Dworkino, iš šio reikalavimo kyla trys svarbios išvados. Pirma, yra grupė galimybių, kurios yra esmingesnės už kitas galimybes. Geras eismo reguliavimas netrukdo mums įgyvendinti savo tinkamo gyvenimo idėją. Bet kišimasis, pvz., į žodžio ar religijos laisvę daro didelę įtaką tam, kaip mes norime gyventi, ir tam, kokie mes norime būti. Ypatinga šios rūšies galimybių svarba verčia politinę teoriją atsižvelgti į išskirtinę pamatinių laisvių vietą ir ypatingą jų apsaugą. Antra, egzistuoja tokio pobūdžio kišimasis, kuris dėl pačios savo prigimties yra įžeidžiantis. Šia prasme draudimas, grindžiamas argumentu, jog suvaržymas yra būtinas siekiant apsaugoti kitų žmonių galimybes, nėra įžeidžiantis. Tačiau draudimas, grindžiamas visiškai kitokiu argumentu — kad suvaržymo reikia norint priversti žmones gyventi tinkamesnį gyvenimą, įžeidžia. Kai kurie draudimai savaime pažeidžia asmens autonomiją: tai moralizuojantys draudi-

mai, kuriais individams primetamas kolektyvinis požiūris, koks gyvenimas yra vertingas. Šiuo motyvu grindžiami liberalios tolerancijos ir neutralumo reikalavimai. Pagaliau idealas, kad turi būti garantuotos individų maksimalios galimybės gyventi taip, kaip jiems atrodo tinkama, suponuoja, kaip yra leistina varžyti nuosavybės teises. Kai būna teisėtas nuosavybės paskirstymo modelis, visuomenė neturi varžyti savo narių nurodydama, kaip jie gali panaudoti savo išteklius. Tokios rūšies svarstymai padeda išsiaiškinti, kokiais būdais valstybė negali kištis į privačią nuosavybę. Tačiau šie nurodomi nesikišimo atvejai nepaneigia, jog gali egzistuoti ir kitoks moraliai nepriimtinas valdžios kišimasis.

Tarkime (tai yra įrodomas atvejis), kad visuomenėje ištekliai iš tikrųjų paskirstyti neteisingai. Be to, tarkime, jog tikėtina, kad dėl egzistuojančios sandėrių sistemos visuomenė artėja prie paskirstomojo teisingumo standartų. Tada individas, kurio neteisėtai valdomi ištekliai yra perskirstomi kitiems, negali skųstis, jog dėl šito nukentėjo jo asmeninė autonomija: perskirstomasis apmokestinimas, dėl kurio didėja lygybė, iš jokio asmens neatima nė vienos galimybės, kurią šis turėtų, jeigu iš tikrųjų būtų įdiegta lygybė.

Jeigu valstybė kišasi stengdamasi kuo labiau sulyginti paskirstymą ir nepažeidžia konstitucinių teisių, ji nepažeidžia autonomijos. Bet hipotetinės draudimo rinkos modelis padeda paaiškinti ne vien tai, kodėl ji šios autonomijos nepažeidžia. Šis modelis leidžia nustatyti lygybės standartą, padedantį tobulinti realiai egzistuojančias rinkas. Privaloma sveikatos apsauga, socialinio draudimo ir gerovės modeliai yra — jei tik jie įmanomi — leistini ir reikalingi, kol jie mėgdžioja būdą, kuriuo idealios draudimo rinkos perskirstytų pavojus ir kliūtis, atsirandančius dėl savanoriškų pasirinkimų pradinio lygaus skirstymo sąlygomis.

Vis dėlto Dworkinas, kaip ir Rawlsas bei Nozickas, tvirtai atstovauja liberaliajai tradicijai. Jo tikslas — pateisinti konstitucinę demokratiją ir tvirtas individualias teises. Dworkino požiūriu, rinka yra pagrindinis ekonominės veiklos koordinavimo mechanizmas. Rinkos sandėriai paskatino jį suformuluoti išteklių lygybės apibrėžimą. Jį domina būtent teisingas privačios nuosavybės — pamatinės rinkos institucijos — paskirstymas.

Rawlso, Nozicko ir Dworkino darbai sudaro liberaliąją Švietimo tradiciją tęsiančios šiuolaikinės politinės filosofijos karkasą. Bet ne visi, reaguojantys į *Teoriją*, tęsia šią tradiciją. Kai kurie kritikai atsisako paties

liberalizmo. Pvz., feministai meta iššūkį liberaliajai teisingumo teorijai pateikdami tris susijusius argumentus. Šioje knygoje jie dėstomi Susan Moller Okin straipsnyje *Teisingumas ir lyčių diferencija*. Pirma, feministai teigia, jog ši teorija užsimerkia prieš neteisingą darbo šeimoje pasidalijimą ir apskritai prieš socialiai atkuriamą vyrų ir moterų nelygybę. Antra, jie prieštarauja namų, kaip privatumo srities, ir viešumo, kaip politinės srities, liberaliai skirčiai. Mat šeimos gyvenimą kiaurai persmelkia galios santykiai, įkūnijantys labiau nuasmenintų institucijų įtaką: „tai, kas asmeniška, yra politiška". Trečia, kai kurie feministai atmeta kaip netinkamą ir vyrų motyvais grindžiamą pačią teisingumo moralę: jai priešinama rūpinimosi etika, grindžiama užuojauta ir susitapatinimu, kurie, jų manymu, būdingi moterų elgesiui socialiniame pasaulyje. Šis trečiasis priekaištas yra itin įdomus. Jis yra komunitarinės liberalizmo kritikos variantas.

5. *Komunitarizmas*

Komunitarizmas remiasi įžvalga, kurią pavadintume „socialine teze". Pasak socialinės tezės, žmonių tapatumą sąlygoja (iš dalies) jų aplinka: žmonės yra kultūrinių bendruomenių nariai, ir juos formuoja bendruomenės įpročiai bei vertybės. Kitaip sakant, būdingus žmogiškus sugebėjimus jie išsiugdo tik visuomenėje.

Komunitarai priskiria liberalizmui nuostatą, nesuderinamą su socialine teze. Pasak jų, liberalai vaizduoja individą atomistiškai: žmonės vaizduojami kaip autarkiškos būtybės, kurių troškimai ir sugebėjimai duoti dar iki socialinės jų kooperacijos. Šiuo atomistiniu paveikslu pernelyg išpučiamas mūsų gebėjimas atitrūkti nuo savo socialinių vaidmenų ir išvengti kritinio jų tyrinėjimo. Taip pat ignoruojamas faktas, jog Aš yra įsišaknijęs socialinėje ir kultūrinėje praktikoje. Aš yra laikomas ankstesniu negu jo konkretūs kultūriniai tikslai. Ignoruojamas faktas, jog iš dalies mes *nesirenkame* savo tapatumo, bet *pripažįstame* jį suprasdami, kokį vaidmenį vaidiname savo visuomenėje.

Socialinė tezė leidžia suformuluoti empirinį teiginį, kad žmogaus gebėjimai priklauso nuo kultūrinės praktikos. Neaišku, kodėl liberali teorija turi būti nesuderinama su šiuo empiriniu teiginiu. Nė vienas liberalus mąstytojas nedaro empirinių prielaidų, prieštaraujančių socialinei tezei. Liberalizmas visai ir nesuponuoja tokių prielaidų. Tad jeigu komunitarai

mano, jog liberaliai teorijai nepritaikoma socialinė tezė, jie turbūt turi galvoje kažką daugiau, o ne vien nuogą empirinį teiginį, kurį įkūnija ši tezė.

Savo veikale *Susipynę tikslai* ir kituose darbuose Charlesas Tayloras formuluoja vieną papildomą teiginį. Šis teiginys — tai mintis, jog reikia gerbti būdingus žmonių gebėjimus. Aišku, liberali teorija suponuoja ir šią idėją. Liberalizmas pateikia teisingos visuomenės, pagrįstos teisėmis, sampratą. Bet neįmanoma suprantamai pagrįsti pamatinių teisių nepripažįstant žmogaus gyvenimo, kurį saugo šios teisės, vertės. Pripažindami pamatines teises, mes kartu pripažįstame ir tam tikrus standartus, kuriais galima įvertinti, ar gyvenimas yra visavertis, ar iškreiptas. Bet, kaip teigia Tayloras, jeigu tai tiesa, Rawlso ir jo sekėjų liberalizmas nėra nuoseklus. Jeigu autonomiškas gyvenimas yra vertingas, o tokiam gyvenimui reikiamų gebėjimų klestėjimas priklauso nuo bendros praktikos, tai visuomenė nėra teisinga visuomenė vien todėl, kad ji gerbia savo narių teises. Teisinga visuomenė daro daugiau. Ji puoselėja kultūrinę aplinką, palankią būdingiems žmogaus gebėjimams ugdyti. Negalime manyti, jog individai turi moralines teises ir kad vienintelis moralinis idealas, kurį turėtų skelbti teisinga visuomenė, yra teisingumo idealas. Rawlso teiginys, kad teisingumas yra bendras visuomenės reikalas, o idėjos apie tinkamą gyvenimą priklauso individualaus pasirinkimo sričiai, nėra tvirtas. Liberali visuomenė negali ir neturi būti neutrali konkuruojančių gėrio sampratų atžvilgiu. Individo autonomiją galima išlaikyti tik bendrojo gėrio politikos pagrindu. Josepho Razo žodžiais kalbant, šis teiginys dažnai vadinamas „perfekcionistine teze".

Kaip aiškėja iš Razo darbo *Liberalizmas, autonomija ir neutralaus rūpinimosi politika*, pateikiamo šioje knygoje, perfekcionistinė tezė yra nesuderinama su pamatiniais liberalizmo principais, net kai ji derinama su socialine teze. Todėl komunitarizmas, jeigu jis mėgina būti alternatyva liberalizmui, o ne tiesiog jo patobulinimas, negali būti traktuojamas kaip paprastas socialinės ir perfekcionistinės tezių derinys. Iš tiesų komunitarai yra linkę atsisakyti pačios svarbiausios šviečiamojo liberalizmo idėjos, jog moralinį egzistuojančių socialinių struktūrų ir kultūrinių praktikų tinkamumą galima patikrinti remiantis visuotiniais teisingumo ir teisių standartais.

Vienas iš būdų suformuluoti antiuniversalistinį teiginį yra šis. Liberalai tiki, jog teisingumas ir teisės nustato bendrus standartus, kuriais turėtų vadovautis kiekviena visuomenė. Jie mano, jog teisingumo principai su-

teikia išorinę perspektyvą, kurios pagrindu galima kritikuoti vietos kultūras. Tačiau šis požiūris yra klaidingas. Nėra tokio dalyko kaip išorinė perspektyva, iš kurios žvelgiama į kiekvieną bendruomenę, kiekvieną savitą kultūrą. Teisingumo idėja yra susijusi su kultūra. Ji grindžiama bendromis prasmėmis, formuojančiomis konkrečios bendruomenės gyvenimą. Praktika yra teisinga, jeigu ji atitinka konkrečios visuomenės bendrąsias sampratas. Todėl teisingumo principų nustatymas yra veikiau kultūros interpretavimo, o ne filosofinio abstraktaus mąstymo dalykas. Šis požiūris išdėstytas Michaelio Walzerio darbe *Saugumas ir gerovė*. Walzeris eina net dar toliau. Jis neigia egzistuojant kokią nors vieną teisingumo idėją, išreiškiančią konkrečioje kultūroje susiklosčiusią teisingumo sampratą. Walzeris teigia, kad visuomenė turi struktūrą: ją sudaro daug įvairių sferų, kurių kiekviena turi savus skirtingus tikslus. Teisingumą ir lygybę reikėtų sieti su šiomis įvairiomis teleologijomis: sveikatos apsauga suponuoja kitokią teisingumo sampratą negu rinka, šeimoje lygybė reiškia ką kita negu politinėje bendruomenėje, ir t.t. Pasak Walzerio, mūsų visuomenės bendroje teisingumo sampratoje neglūdi viską apimantis reikalavimas paskirstyti visas gėrybes po lygiai, bet reikalaujama tokio paskirstymo, kurį Walzeris vadina „sudėtine lygybe". Sudėtinės lygybės sąlygomis nelygybė neišnyksta, bet ji būna apribota įvairiose atskirose socialinėse sferose, todėl nelygybė vienoje sferoje nėra susijusi su nelygybe kitose sferose (ekonominis turtingumas nėra susijęs su privilegijuotu naudojimusi sveikatos apsauga ir švietimu, ir t.t.). Tačiau mūsų visuomenėms tai yra tik teisingumo idealas. Walzeris pripažįsta, jog kitas visuomenes įkvepia kitokios teisingumo sampratos, ir atmeta teiginį, jog galima įrodyti, kad pagal tam tikrą objektyvų standartą „mūsų" samprata yra pranašesnė už kitas sampratas.

Kiti komunitarai pasisako dar griežčiau. Jie teigia ne tai, kad liberalus teisingumas tėra viena iš kultūros sąlygotų teisingumo sampratų, bet tai, jog pats teisingumas yra kultūros sąlygota idėja. Michaelio Sandelo žodžiais sakant, teisingumas yra „gydomoji dorybė[42]"; jo vaidmuo — ištaisyti kai kuriuos socialinio gyvenimo trūkumus. Teisingumo dorybės prireikia situacijose, kurioms būdinga tai, ką Davidas Hume'as vadino „tei-

[42] Sandel. *Liberalism and the Limits of Justice*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1982, 31 f.

singumo aplinkybėmis": išteklių stoka ir menkas žmonių altruizmas. Visuomenėje, kurios individai kupini kilnesnių negu teisingumas dorybių — solidarumo ir geranoriškumo, — žmonės atsiliepia į kitų poreikius iš meilės ir dėl bendrų tikslų, todėl niekas nėra priverstas reikalauti savo teisių iš kitų. Teisingumas ir teisės yra grynai modernios normos, ir jos įrodo suirus tikrąsias bendruomenes su joms būdingais bendrais tikslais ir siekiais. Šie tikslai ir siekiai nustatė tobulumo standartą ir todėl galėjo rastis kilnesnių dorybių etika. Liberali valstybė, kuri tik saugo individualias teises ir vykdo teisingumą, pakerta priklausomybės jausmą, būtiną norint pateisinti politinės bendruomenės keliamus reikalavimus savo nariams. Tai yra pagrindinė Alasdairo MacIntyre'o įtakingos knygos *Po dorybės*[43] idėja. Mūsų knygoje pateiktame jo straipsnyje *Ar patriotizmas yra dorybė?* dėstoma šiek tiek kitokia argumentacija, kuri padeda sureliatyvinti teisingumo reikalavimus. Straipsnyje teigiama, kad normatyvumas kyla ne iš vieno šaltinio (iš tų bendrųjų žmogaus prigimties savybių, kurias reikia gerbti), o iš dviejų atskirų šaltinių. Universalistinei moralei pamatus kloja normatyvūs žmogaus prigimties reikalavimai. Tačiau kitas normatyvumo šaltinis yra konkretūs santykiai, kurie saisto žmones. Būti tam tikros bendruomenės nariu reiškia atlikti pareigas: būti ištikimam visai bendruomenei ir pavieniams jos nariams. Ir, kaip skelbia antroji straipsnio tezė, tokios ištikimybės pareigos gali nustelbti mūsų įsipareigojimus visiems žmonėms. Patriotizmas yra dorybė, o jo įpareigojimai gali užgožti žmoniškumo reikalavimus. Tad nepriklausomai nuo to, ar teisingumas yra, ar nėra universalus principas, jis nėra visuotinai dominuojantis, palyginti su ištikimybės konkrečioms bendruomenėms dorybėmis.

Liberalai įdomiai atsakė į komunitarų mestą iššūkį. Pirmiausia jie suabejojo teiginiu, jog kokioje nors pakankamai sudėtingoje visuomenėje galėtų egzistuoti toks dalykas kaip visiems bendros vertybės. Jie prieštarauja komunitarams ir teigia, kad egzistuojančioms kultūroms išlikti padeda ir konvencijos, ir ginčai. Todėl joks kitas būdas nepadės pagrįsti politinės bendrųjų gėrybių teorijos, išskyrus diskusiją šiuo klausimu konkrečioje kultūroje. Pasak liberalų, lygiai taip pat klaidina ir komunitarų pateikiami tikrų bendruomenių istoriniai pavyzdžiai. Komunitarų nu-

[43] A. MacIntyre. *After Virtue*. — Notre Dame: The University of Notre Dame Press, 1984.

rodomos visuomenės turėjo oficialų požiūrį į dorybių hierarchiją, bet tai buvo įmanoma tik todėl, kad vergai, vargšai, moterys, „barbarai" (etninių grupių, kurios nedalyvauja konkrečioje politinėje bendruomenėje, atstovai) nebuvo šių visuomenių nariai. Jeigu šioms grupėms būtų buvę leista (visapusiškai) dalyvauti bendruomenės gyvenime, „bendrasis gėris", kuris suponavo jų menkesnę padėtį, degradavimą ir išnaudojimą, būtų tapęs kur kas kontroversiškesnis. Antra, liberalai parodė, jog teisingumo ir teisių reikalavimai netampa reliatyvūs konkrečių kultūrų atvejais. Kai sakome, jog „kankinti yra neleistina", mes neišreiškiame požiūrio, jog „neleistina kankinti tų, kurie sutinka su mumis, kad kankinti neleistina", bet sakome, jog „kankinti neleistina", o žmonės, neigiantys šio teiginio teisingumą, smarkiai klysta. Ir trečia, liberalai parodė, kad nėra prieštaravimo tarp teisingumo bei teisių ir tikros bendruomenės. Atvirkščiai, jokia visuomenė, atsisakanti kai kuriuos savo narius traktuoti kaip lygius, šiems paniekintiems asmenims negali būti bendruomenė. Kad egzistuotų bendruomenė, būtina jos egzistavimo sąlyga — pripažinti visų žmonių lygybę.

Tačiau komunitarų iššūkis paveikė liberalizmą. Reaguodamas į kritiką, pats Rawlsas reikšmingai pakeitė savo pažiūras. Savo teisingumo teoriją jis iš pradžių traktavo kaip bendro pobūdžio teoriją, kurios pagrindu galima įvertinti kiekvienos socialinės sistemos moralinį teisėtumą. Vėliau jis aiškino ją kaip teoriją, skirtą konstitucinės demokratijos piliečiams, — tai institucijoms būdingų principų eksplikavimas, „visuotinio konsensuso", prie kurio prieina visi demokratiją ir konstitucionalizmą pripažįstantys racionalūs individai, interpretavimas[44]. Robertas Nozickas sutiko, kad *Anarchijoje* ginama libertarinė nuostata yra klaidinga, nes ji nepaaiškina rūpinimosi ryšių, kurie politinėje bendruomenėje sieja individą su kitais individais[45]. Ir Ronaldas Dworkinas dėjo daug pastangų, kad susietų bendruomenės vertybes su laisvės ir lygybės vertybėmis[46].

[44] Žr.: J. Rawls. *Political Liberalism*. — New York: Columbia University Press, 1993.

[45] R. Nozick. *The Examined Life*. — New York-London: Simon and Shuster, 1989, 286ff.

[46] Žr. šioje knygoje išspausdintą jo straipsnį „Laisvė, lygybė, bendruomenė", taip pat: R. Dworkin. „Liberal Community". — In *California Law Review* 77 (1989), 479—504.

Kur šitaip einame? Atrodo, jog liberalizmas pasiliks su mumis kaip kryptį nurodanti politinės filosofijos tradicija. Kol konstitucinė demokratija ir rinkos ekonomika neturi rimtų varžovių, tol normatyvinėje politinėje teorijoje vyraus liberali mintis. Ar bet kokio pobūdžio liberalizmui atstovaus ši hegemoniška teorija? Ar ji turi išlaikyti liberalizmo pretenzijas į universalumą, ar privalo sutikti, jog ji sistemiškai aiškina tik bendras politines pažiūras, įkvepiančias Vakarų civilizaciją? Ar ji turi mėginti tobulinti kontraktarinį pateisinimo modelį, ar privalo ieškoti kito teorinio aparato? Kokį statusą teisingumo principams turėtų suteikti ši teorija? Ar reikia išsižadėti politinio neutralumo idėjos, ar veikiau reikia ją revizuoti? Ar gali liberalizmas palikti vietos bendruomenės idėjai, o jeigu taip, tai kas padaro gyventojus politine bendruomene griežta liberaliąja prasme? Jeigu visuomenė turi pripažinti visų savo narių lygybę, tai kokie yra šito padariniai išteklių skirstymui? Ar paskirstomąją lygybę suponuoja reikalavimas laikyti visuomenės narius lygiais? Jeigu taip, tai ką reikia skirstyti po lygiai? O jeigu iš liberalios bendruomenės reikalaujama paskirstymo lygybės, tai kaip ją suderinti su laisvės reikalavimu? Ar egzistuoja laisvės ir lygybės konfliktas, ar jos, suprantamos tiksliai, palaiko viena kitą? Aiškių atsakymų į šiuos klausimus kol kas nėra.

János Kis

I

ISAIAH BERLIN

DVI LAISVĖS SĄVOKOS

Jei žmonės visada sutartų dėl gyvenimo tikslų, jei mūsų protėviai niekieno netrikdomi gyventų sau rojaus sode, tai vargu ar galėtų būti įsivaizduojami tyrinėjimai, kuriems skirta Chichele Socialinių ir politinių teorijų katedra[1]. Juk tie tyrinėjimai atliekami ir tarpsta dėl nesutarimų. Galima tai ginčyti remiantis tuo, jog net šventų anarchistų visuomenėje, kur konfliktams dėl galutinio tikslo nėra vietos, vis dėlto gali iškilti politinių problemų, pvz., konstitucinių ar įstatymų leidybos klausimų. Tačiau šis nepritarimas klaidingas. Ten, kur sutarta dėl tikslų, klausimai iškyla tik dėl priemonių, o jie yra ne politiniai, bet techniniai, t. y. gali būti išspręsti pasitelkus ekspertus ar mašinas, kaip kad sprendžiami inžinierių ar gydytojų ginčai. Štai kodėl tie, kurie tiki kokiu nors didžiuliu pasaulį transformuojančiu reiškiniu, galbūt visišku proto triumfu arba proletariato revoliucija, privalo tikėti, kad šitaip visas politines ir moralines problemas galima būtų paversti technologinėmis. Tokią prasmę turi garsioji Engelso perfrazuota Saint-Simono frazė apie „žmonių valdymo pakeitimą daiktų tvarkymu"[2] bei marksistų pranašystės apie valstybės nunykimą ir tikrosios žmonijos istorijos pradžią. Tie, kam abstraktūs samprotavimai apie šią tobulą

[1] Ši esė parašyta inauguracinės paskaitos, perskaitytos 1958 m., pagrindu.

[2] Engels. *Anti-Dühring* (1877—1878). — In Karl Marx, Friedrich Engels. *Werke*. — Berlin, 1956, vol. 19, p. 195. Cf. „Lettres de Henri Saint-Simon à un américain, eighth letter. — In *L'industrie* (1817), vol. 1, p. 182—191. — In *Oeures de Saint-Simon el d'Enfantin*. — Paris, 1865—1878, vol. 18.

socialinę harmoniją atrodo tuščias vaizduotės žaismas, tokį požiūrį vadina utopiniu. Ir vis dėlto svečiui iš Marso kokiame nors britų (ar amerikiečių) universitete šiandien galėtų būti atleistina, jeigu jis, spręsdamas iš to, kiek mažai dėmesio filosofai profesionalai skiria fundamentalioms politikos problemoms, susidarytų įspūdį, kad to universiteto žmonės gyvena kažkokį labai panašų — nekaltą ir idilišką gyvenimą.

Tačiau tai ir stebina, ir pavojinga. Stebina, nes moderniojoje istorijoje turbūt nebuvo laikotarpio, kada dėl fanatiško socialinių ir politinių doktrinų laikymosi tokiai daugybei žmonių tiek Rytuose, tiek Vakaruose pakito, o kai kuriais atvejais smarkiai susijaukė esminių gyvenimo sąvokų supratimas, iš tikrųjų net ir pats gyvenimas. Pavojinga, nes kai idėjų nepaiso tie, kurie jomis turėtų rūpintis, t. y. tie, kurie apie idėjas buvo išmokyti mąstyti kritiškai, daugybei žmonių jos kartais duoda nežabotą postūmį ir įgyja tokią jėgą, kuri gali pernelyg stipriai išaugti, kad ją veiktų racionali kritika. Vokiečių poetas Heine daugiau negu prieš šimtmetį įspėjo prancūzus, kad jie tinkamai įvertintų idėjų jėgą: profesoriaus kabineto tyloje išaugintos filosofinės sąvokos gali sugriauti civilizaciją. Apie Kanto *Grynojo proto kritiką* jis kalbėjo kaip apie kardą, kuriuo buvęs nukirsdintas Europos deizmas, o Rousseau raštus apibūdino kaip krauju suteptą ginklą, kuriuo Robespierre'as sugriovęs senąjį režimą; maža to, jis išpranašavo, jog Fichte's ir Schellingo romantišką tikėjimą jų fanatiški sekėjai vokiečiai vieną dieną su baisia galia atgręš prieš liberaliąją Vakarų kultūrą. Faktai rodo, kad ši pranašystė ne visiškai nepasiteisino; bet jei profesoriai iš tikrųjų gali turėti tokią lemtingą jėgą, tai galbūt juos nuginkluoti gali tik kiti profesoriai arba bent jau kiti mąstytojai (o ne vyriausybės ar kongreso komitetai)?

Keista, bet mūsų filosofai, atrodo, nenutuokia apie šiuos niokojančius savo veiklos padarinius. Galbūt geriausieji iš jų, apsvaigę nuo savo puikių laimėjimų abstraktesnėse srityse, su panieka žiūri į sritį, kurioje nelabai galima tikėtis radikalių atradimų ir mažiau tikėtina, kad bus atlyginta išsamios analizės talentui. Tačiau kad ir kaip stengėsi visoks aklas scholastiškas pedantizmas atskirti politiką nuo bet kurios kitos filosofinio tyrinėjimo formos, jos liko neiš-

ardomai supintos. Nepaisyti politinio mąstymo srities dėl to, kad jos objektas nepastovus, neturi aiškių ribų, neapibrėžiamas griežtai nustatytomis sąvokomis, abstrakčiais modeliais, nepagaunamas subtiliais instrumentais, tinkamais logikai bei lingvistinei analizei, reikalauti filosofinio metodo vieningumo ir atmesti viską, su kuo tas metodas negali susidoroti, reiškia pasilikti priklausomam nuo primityvių ir nekritiškų politinių įsitikinimų malonės. Idėjų galią neigia tik pats vulgariausias istorinis materializmas, kuris teigia, jog idealai — tai tiesiog paslėpti materialiniai interesai. Be socialinių jėgų spaudimo politinės idėjos galbūt esti negyvos; bet neabejotina, jog kol šitos jėgos neįvelkamos į idėjų rūbus, jos lieka aklos ir nekryptingos.

Politinė teorija yra moralinės filosofijos atšaka, prasidedanti moralinių sąvokų atradimu ar pritaikymu politinių santykių srityje. Turiu galvoje ne tai (kuo, manau, buvo įsitikinę kai kurie filosofai idealistai), jog visi istoriniai sąjūdžiai ar konfliktai tarp žmonių galiausiai yra sąjūdžiai ar konfliktai tarp idėjų ar dvasinių jėgų arba jų išdavos (arba aspektai). Noriu pasakyti, jog tokių sąjūdžių ar konfliktų supratimas visų pirma reiškia idėjų ar su jais siejamų požiūrių į gyvenimą supratimą; tie požiūriai vieninteliai tokius sąjūdžius daro žmonijos istorijos dalimi, o ne vien tik natūraliais įvykiais. Politiniai žodžiai, sąvokos ir veiksmai suprantami tik juos vartojančius žmones skiriančių klausimų kontekste. Todėl, kol mes nesuprantame svarbiausių savo pasaulio klausimų, kažin ar mums aiškios mūsų pačių pažiūros ir veiksmai. Didžiausias iš tų klausimų — tai atviras karas, kuris vyksta tarp dviejų idėjų sistemų, pateikiančių skirtingus atsakymus į tai, kas nuo seno buvo pagrindinė politikos problema — t. y. paklusnumo ir prievartos problema. „Kodėl aš (ar kas nors kitas) turiu kam nors paklusti?" „Kodėl negaliu gyventi taip, kaip man patinka?" „Ar aš privalau paklusti?" „Jeigu aš nepaklusčiau, tai ar būčiau priverstas? Kas ir kokiu mastu galėtų mane priversti? Kieno labui ir kodėl?"

Atsakymais į klausimą apie leistinas prievartos šiuolaikiniame pasaulyje ribas ginami priešingi požiūriai, kurių kiekvienas turi gausybę šalininkų. Todėl man atrodo, kad nagrinėti verta kiekvieną šio klausimo aspektą.

I

Prievartauti žmogų reiškia atimti jo laisvę — laisvę nuo ko? Laisvę garbino beveik kiekvienas žmonijos istorijoje žinomas moralistas. Šio termino, panašiai kaip „laimės" ir „gėrio", „prigimties" ir „tikrovės", reikšmė yra tokia neapibrėžta, jog vargu ar egzistuoja interpretacija, kurios jam nebūtų galima pritaikyti. Aš nesiūlau svarstyti nei šio permainingo žodžio istorijos, nei daugiau kaip dviejų šimtų jo reikšmių, kurias užfiksavo idėjas tiriantys istorikai. Siūlau ištirti ne daugiau kaip dvi, bet pagrindines reikšmes, su kuriomis praeityje buvo susijusi nemaža žmonijos istorijos dalis (drįstu sakyti, kad bus susijusi ir ateityje). Pirmoji politinės laisvės (*freedom* arba *liberty*) reikšmė (abu žodžius vartosiu tam pačiam dalykui išreikšti), kurią, vadovaudamasis daugeliu precedentų, pavadinsiu „negatyviąja", glūdi atsakyme į klausimą: „Kurioje srityje subjektui — asmeniui ar asmenų grupei — turėtų būti leista daryti tai, ką jis sugeba daryti, arba būti tuo, kuo jis gali būti be kitų asmenų įsikišimo?" Antroji reikšmė, kurią pavadinsiu pozityviąja, glūdi atsakyme į klausimą: „Kas (asmuo ar dalykas) yra kontrolės arba įsikišimo šaltinis, kuris kam nors gali nurodyti daryti tai, o ne kitką, būti tokiam, o ne kitokiam?" Šie du klausimai aiškiai skirtingi, net jei atsakymai į juos iš dalies gali sutapti.

Negatyviosios laisvės sąvoka

Paprastai sakoma, kad laisvas esu tiek, kiek joks žmogus ar žmonių organizacija nesikiša į mano veiklą. Šia prasme politinė laisvė yra tiesiog sritis, kurioje žmogus gali veikti nekliudomas kitų. Jeigu kiti man trukdo daryti tai, ką daryčiau netrukdomas, tai tam tikru mastu aš esu nelaisvas; ir jei kiti žmonės susiaurina šią sritį beveik arba visai iki minimumo, tai aš galiu būti apibūdinamas kaip prievartaujamas arba galbūt netgi pavergtas. Tačiau „prievarta" nėra terminas, kuris apima visas negalėjimo formas. Jei sakau, kad negaliu į aukštį iššokti daugiau kaip dešimt pėdų, jei negaliu skaityti, nes esu aklas, arba negaliu suprasti sunkesnių Hegelio puslapių, tai keista būtų sakyti, kad tam tikru mastu aš esu pavergtas arba prievartaujamas. Prievarta numato apgalvotą kitų žmonių kišimąsi

į sritį, kurioje aš be prievartos galėčiau veikti. Politinės laisvės jūs neturite tik tada, kai kiti žmonės jums trukdo pasiekti kokį nors tikslą[3]. Paprasčiausias nesugebėjimas pasiekti tikslą nėra politinės laisvės neturėjimas[4]. Tai išreiškia tokie šiuolaikiniai posakiai kaip „ekonominė laisvė" ir jos priešingybė — „ekonominė vergovė". Labai įtikinamai įrodinėjama, jog jei žmogus pernelyg neturtingas, kad sau leistų kažką, kas nėra draudžiama įstatymu, — kepalą duonos, kelionę aplink pasaulį, teismo pagalbą, — tai jis tiek pat mažai laisvas, kaip ir tuomet, jei jam tai būtų uždrausta įstatymo. Jeigu mano neturtas būtų tam tikros rūšies liga, neleidžianti man pirktis duonos, apmokėti kelionę aplink pasaulį ar siekti, kad būtų išklausyta mano byla, kaip kad raišumas man neleidžia bėgioti, tai natūralu, jog šitas negalėjimas neturėtų būti apibūdinamas kaip laisvės, juo labiau politinės, neturėjimas. Aš save tik todėl laikau prievartos ir pavergimo auka, kad manau, jog mano negalėjimas gauti tam tikrą daiktą priklauso nuo tokio kitų žmonių patvarkymo, kad man sutrukdyta, o kitiems — nesutrukdyta turėti pakankamai pinigų už tai užmokėti. Kitaip sakant, šito termino vartosena priklauso nuo tam tikros socialinės ir ekonominės teorijos apie mano neturto ir silpnumo priežastis. Jei tai, kad aš neturiu materialinių priemonių, priklauso nuo dvasinių ar fizinių sugebėjimų stokos, tai apie laisvės atėmimą (o ne tik apie skurdą) aš pradedu kalbėti tik tuomet, kai pripažįstu tą teoriją[5]. Jei, be to, aš dar tikiu, kad skurde mane laiko specifinė tvarka, kurią aš vadinu neteisinga ar nedora, tai kalbu apie ekonominę vergovę ar priespaudą. „Iš proto mus veda ne daiktų prigimtis, o bloga valia", — sakė Rousseau[6].

[3] Žinoma, aš nenoriu pasakyti, kad teisingas yra priešingas požiūris.

[4] Labai aiškiai šį požiūrį išdėstė Helvétius: „Žmogus yra laisvas, jeigu jis nesukaustytas grandinėmis, neuždarytas į kalėjimą, neterorizuojamas nelyginant vergas bausmės baime... jei negali skraidyti kaip erelis ar plaukioti kaip banginis, tai dar ne laisvės trūkumas". — In *De l'esprit*, pirmas apmąstymas, 4 sk.

[5] Savaime aišku, kad marksistinė socialinių dėsnių koncepcija yra žinomiausia šios teorijos versija, bet svarbų elementą ji sudaro ir kai kuriose krikščioniškose, utilitaristinėse ir visose socialinėse doktrinose.

[6] J. J. Rousseau. *Émile*, kn. 2, p. 320. — In *Oeuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin and others. — Paris, 1959, vol. 4.

Mano įsitikinimu, priespaudos kriterijus yra tai, kad tiesiogiai ar netiesiogiai, sąmoningai ar nesąmoningai kiti žmonės prisideda prie to, jog mano norai paverčiami niekais. Būti laisvam šiuo atžvilgiu man reiškia kitų nesikišimą. Kuo platesnė nesikišimo sritis, tuo platesnė mano laisvė.

Būtent tai, vartodami šį žodį, turėjo omenyje klasikiniai anglų politiniai filosofai[7]. Jie nesutarė dėl to, kokia plati gali ir turi būti šioji nesikišimo sritis. Jie manė, kad ji negalinti būti neribota, nes antraip sukeltų būklę, kai visi žmonės neribotai galėtų kištis į vienas kito reikalus; tokio pobūdžio natūrali laisvė vestų į socialinį chaosą, kuriame nebūtų patenkinami minimalūs žmonių poreikiai, arba, be to, silpnųjų laisvę dar užgniaužtų stiprieji. Kadangi jie suvokė, jog žmonių tikslai ir darbai automatiškai vienas su kitu harmoningai nedera, ir kadangi (kad ir kokios būtų jų oficialios doktrinos) jie didžiulę reikšmę teikė kitiems tikslams, tokiems kaip teisingumas, laimė, kultūra, saugumas ir įvairaus masto lygybė, tai laisvę jie buvo pasirengę apriboti kitų vertybių (o iš tikrųjų — pačios laisvės) naudai. Juk be to neįmanoma sukurti tam tikros asociacijos, kurią jie laikė siektinu dalyku. Todėl šie mąstytojai manė, kad žmonių laisvos veiklos sritis turi būti įstatymo ribojama. Tačiau lygiai taip pat tokie libertarai kaip Locke'as bei Millis Anglijoje ir Constant'as bei Tocqueville'is Prancūzijoje manė, kad turi egzistuoti tam tikra minimali asmeninės laisvės sritis, kurios jokiu būdu negalima pažeisti; juk peržengus jos ribą, individas susivokia esąs pernelyg ankštoje srityje, kad minimaliai išvystytų net savo natūralius sugebėjimus, kurie vieninteliai įgalina siekti ar net suvokti tuos įvairius tikslus, kuriuos žmonės laiko gerais, teisingais ar šventais. Iš to galima daryti išvadą, kad turi būti nubrėžta riba tarp privataus gyvenimo ir visuomeninės valdžios sričių. Diskusijos ir ginčo objektas — kur ji turi būti nubrėžta. Žmonės labai vienas nuo kito priklausomi, ir jokio žmogaus veikla niekuo-

[7] „Laisvas yra tas žmogus, kuriam... netrukdoma daryti tai, ką jis nori," — sakė Hobbesas. — In *Leviathan*, sk. 21, p. 146. — Cambridge, 1991. Įstatymas visada yra „pančiai", net jei jus apsaugo nuo surakinimo grandinėmis, kurios sunkesnės už įstatymo grandines, sakykime, nuo tam tikro represyvesnio įstatymo ar papročio, savavališko despotizmo ar chaoso. Benthamas sako beveik tą patį.

met nėra tokia visiškai privati, kad netrukdytų kitų gyvenimui. „Lydekos laisvė yra mirtis smulkioms žuvims"[8]; vienų laisvė turi remtis kitų laisvės apribojimu. „Oxfordo dono laisvė — visai kitoks dalykas negu Egipto valstiečio laisvė", — pridurdavo kiti.

Šio teiginio jėga kyla iš kažko, kas teisinga ir svarbu, bet pati frazė yra tik pigaus politinio efekto priemonė. Tiesa, jog politinių teisių ar apsaugos nuo valstybės kišimosi siūlymas pusnuogiams, beraščiams, pusalkaniams ir ligotiems žmonėms yra pasityčiojimas iš jų padėties; pirmiau, negu jie galės suprasti savo išsiplėtusią laisvę ar ja pasinaudoti, jiems reikia medicininės pagalbos ar švietimo. Kas yra laisvė tiems, kurie negali ja pasinaudoti? Kokia laisvės vertė be atitinkamų sąlygų ja naudotis? Pirmiau svarbiausi dalykai: pasak Dostojevskio satyriškai nihilistams priskirtų žodžių, egzistuoja situacijos, kuriose auliniai batai svarbiau negu Puškino darbai; asmeninė laisvė nėra kiekvieno pirminis poreikis. Juk laisvė nėra paprastas jokių kliūčių nebuvimas; tai tiek išpūstų žodžio reikšmę, kad jis pradėtų reikšti pernelyg daug arba pernelyg mažai. Pirmiau ir labiau negu asmeninės laisvės Egipto valstiečiui reikia drabužių ir vaistų, bet ta minimali laisvė, kurios jam reikia šiandien, ir didesnė laisvė, kurios jam gali prireikti rytoj, nėra tik jam būdingos laisvės rūšis — ji tapati profesorių, menininkų ir milijonierių laisvei.

Vakarų liberalų sąžinę, manau, kankina ne įsitikinimas, jog žmonių siekiama laisvė skiriasi priklausomai nuo jų socialinių ir ekonominių sąlygų, bet tai, jog laisvę turinti mažuma ją įgijo išnaudodama arba bent jau nukreipdama žvilgsnį nuo didžiosios daugumos, kuri jos neturi. Jie pagrįstai mano, kad jei asmeninė laisvė yra galutinis žmonių tikslas, tai niekas neturėtų jos atimti iš kito; mažų mažiausiai, kad ja niekas nesinaudotų kitų sąskaita. Laisvės visiems po lygiai; kitų neturiu traktuoti taip, kaip nenorėčiau, kad jie traktuotų mane; privalau atlyginti skolą tiems, kurie vieninteliai garantavo mano laisvę, gerovę ar išsilavinimą; teisingumas, jo paprasčiausia ir universaliausia reikšme, — tai liberaliosios moralės pagrindai. Laisvė nėra vienintelis žmonių tikslas. Galiu, panašiai kaip ir rusų kritikas Belinskis, sakyti, kad jei laisvė atimama iš kitų — jei

[8] R. H. Tawney. *Equality* (1931). — London, 1938, sk. 5, skirsnis 2, „Equality and Liberty", p. 208 (tik šiame leidime).

mano broliai turi likti skurde, varge ir surakinti grandinėmis, — tai tuomet aš jos nenoriu sau, ją atmetu abiem rankom ir nedvejodamas verčiau sutinku dalintis jų likimu. Tačiau supainiojant sąvokas nieko nepasiekiama. Tam, kad būtų išvengta į akis krintančio ar plačiai paplitusio skurdo, aš esu pasirengęs paaukoti dalį savo laisvės arba ją visą; galiu tai padaryti noriai ir laisvai; bet teisingumo, lygybės ar artimo meilės vardan aš atsižadu ne ko kito, o laisvės. Jei tam tikromis aplinkybėmis nebūčiau pasirengęs padaryti tokią auką, tai mane persekiotų kaltės jausmas — ir visai pagrįstai. Tačiau auka nepadidina to, kas aukojama, t. y. laisvės, kad ir koks didelis būtų tokios aukos moralinis poreikis arba atlygis už ją. Visa yra tai, kas yra: laisvė yra laisvė, o ne lygybė, dora, teisingumas, kultūra, žmonių laimė ar rami sąžinė. Jei mano paties, mano klasės ar tautos laisvė priklauso nuo daugybės kitų žmonių vargo, tai šitai remianti sistema yra netinkama ir amorali. Bet jei aš sumažinu ar prarandu savo laisvę tam, kad sumažinčiau tokios nelygybės gėdą, ir dėl to nepadidėja kitų individuali laisvė, tai laisvė prarandama absoliučiai. Už laisvę gali būti atlyginta teisingumo, laimės ar taikos laimėjimu, tačiau praradimas išlieka. Yra painiojamos vertybės, kai sakoma, kad net už borto išmetus mano „liberalią", individualią laisvę, padidėja kitos rūšies laisvė — „socialinė" arba „ekonominė". Bet ir toliau tebėra teisinga, jog kažkieno laisvė kartais turi būti ribojama siekiant apsaugoti kitų laisvę. Kokiu principu vadovaujantis tai reikėtų daryti? Jeigu laisvė šventa, neliečiama vertybė, tai tokio principo negali būti. Vienas ar kitas iš šių prieštaraujančių principų, bent jau praktikoje, turi užleisti vietą kitam — ir ne visada dėl aiškiai suformuluojamų priežasčių, o ką jau kalbėti apie taisykles ar universalių maksimų apibendrinimus. Bet praktinis kompromisas turi būti surastas.

Filosofai, tokie kaip Locke'as ar Adamas Smithas, o kai kuriais atvejais ir Millis, kurie optimistiškai žvelgė į žmogaus prigimtį ir tikėjo galimybe suderinti žmonių interesus, buvo įsitikinę, kad socialinė harmonija ir pažanga suderinamos su tuo, kad privačiam gyvenimui paliekama didžiulė sritis, į kurią turi būti draudžiama įžengti tiek valstybei, tiek ir kitam autoritetui. Hobbesas ir jam pritariantys, ypač konservatyvūs ir reakcingi mąstytojai, įrodinėjo,

kad norint neleisti, jog žmonės naikintų vienas kitą bei socialinį gyvenimą paverstų džiunglėmis ir tyrlaukiais, reikėtų pasitelkti didesnes apsaugos priemones jiems sudrausminti; jis norėjo atitinkamai padidinti centralizuotos kontrolės sritį ir sumažinti individui paliekamą sritį. Tačiau abi pusės sutarė, kad tam tikra žmogaus egzistencijos dalis turi likti nepriklausoma nuo visuomeninės kontrolės srities. Įsiveržimas į tą draustinį, kad ir kokį mažą, būtų despotizmas. Iškalbingiausias laisvės ir privatumo gynėjas buvo Benjaminas Constant'as, kuris dar neužmiršęs jakobinų diktatūros skelbė, kad nuo despotiško kišimosi turi būti apsaugotos bent jau religijos, pažiūrų, žodžio, nuosavybės laisvės. Jeffersonas, Burke'as, Paine'as, Millis sudarinėjo skirtingus individualių laisvių katalogus, tačiau iš esmės jiems visiems būdingas tas pats argumentas — laikyti valdžią pažabotą. Mes privalome išsaugoti minimalią asmeninės laisvės sritį, jei nenorime „degraduoti ar išsižadėti savo prigimties"[9]. Negalime likti absoliučiai laisvi, ir dalies savo laisvės turime atsisakyti tam, kad išsaugotume likusiąją. Bet visiškas pasidavimas yra savęs sunaikinimas. Koks tuomet turi būti minimumas? Toks, kurio žmogus negali atsisakyti nenusižengdamas savo žmogiškosios prigimties esmei. Kas sudaro šią esmę? Kokios normos iš jos plaukia? Tai visada buvo, o galbūt ir ateityje bus begalinių ginčų objektas. Tačiau kad ir kokiu principu remiantis būtų apibrėžiama nesikišimo sritis — ar tai būtų prigimtinės teisės ar teisių, naudos, kategorinio imperatyvo nustatomų normų, visuomeninės sutarties nepažeidžiamumo ar bet kuris kitas principas, kuriuo žmonės stengėsi paaiškinti ir pateisinti savo įsitikinimus, — laisvė šia prasme reiškia laisvę „nuo kažko"; nesikišimą už kintančių, bet visada atpažįstamų ribų. „Vienintelė laisvė, verta šio vardo, yra laisvė savo pačių pasirinktu būdu siekti savo pačių gero", — sakė vienas žinomiausių jos šalininkų[10]. Jei taip, tai ar išvis pateisinama prievarta? Millis neabejojo, jog pateisinama. Kadangi teisingumas reikalauja visiems individams suteikti minimalią laisvę,

[9] Constant. *Principes de politique*, sk. 1, p. 275.

[10] J. S. Mill. *On Liberty*, sk. I, p. 226. — In *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson. — Toronto/London, 1981, vol. 18.

tai visi kiti individai neišvengiamai turi būti suvaržyti (jei reikia, jėga), kad neatimtų kieno nors laisvės. Iš tiesų visa įstatymo funkcija buvo užkirsti kelią tokioms kolizijoms: valstybė buvo sutapatinta su tuo, ką Lassalle'is paniekinamai apibūdino kaip naktinio sargo ar kelių policininko funkciją.

Kodėl Milliui tapo taip šventa saugoti individo laisvę? Savo garsiojoje esė jis skelbia, kad kol žmonėms neleidžiama gyventi taip, kaip jie nori, eiti „vien jiems rūpimu keliu"[11], tol civilizacija negali pažangėti; kadangi nėra laisvos idėjų rinkos, nepaaiškės tiesa, nebus galimybės reikštis spontaniškumui, originalumui, genialumui, dvasinei energijai, moralinei drąsai. Visuomenę sutraiškys „kolektyvinės vidutinybės"[12] svoris. Visa, kas turtinga ir įvairu, sugniuždys papročio svoris, žmonių nuolatinis polinkis į konformizmą, išauginantis vien tik „sumenkusius sugebėjimus", „prislėgtus ir ribotus", „mėšlungio sutrauktus ir iškreiptus" žmones. „Toks pat gerbtinas yra pagoniškasis savęs teigimas, kaip ir krikščioniškasis savęs atsisakymas."[13] „Visas klaidas, kurias žmogus padaro nepaisydamas kitų patarimo ir perspėjimo , turbūt smarkiai nusveria tas blogis, kuris kyla tada, kai žmogus leidžiasi įkalinamas tame, ką kiti laiko gėriu."[14] Laisvės gynimas yra negatyvus, apsaugos nuo kišimosi tikslas. Grasinti žmogui persekiojimu, jei jis nepaklūsta jokių tikslų nesirenkančiam gyvenimui, uždaryti jam visas duris, išskyrus vienas, nors ir labai puikią perspektyvą atveriančias, — kad ir kokie geri būtų tokią tvarką nustatančiųjų motyvai — tai lygu nusidėti tiesai, jog jis yra žmogus, savo paties gyvenimą turinti nugyventi būtybė. Tai laisvė, kaip ją suprato liberalūs mąstytojai moderniajame pasaulyje nuo Erazmo (kai kas sakytų nuo Occamo) laikų iki mūsų dienų. Iš šios individualistinės ir daug svarstytos žmogaus sampratos kyla visi argumentai už pilietines laisves ir individualias teises, visi protestai prieš išnaudojimą ir pažeminimą, prieš viešosios valdžios kišimąsi, masinę papročių ar organizuotos propagandos hipnozę.

[11] Ibid., p. 224.

[12] Ibid., sk. 3.

[13] Ibid., p. 265—266.

[14] Ibid., sk. 4, p. 277.

Galima pažymėti tris su šia nuostata susijusius faktus. Pirmiausia Millis painioja dvi skirtingas sampratas. Viena iš jų ta, jog bet kuri prievarta yra bloga pati savaime, nes ji niekais paverčia žmogaus troškimus, net jei gali tekti ją taikyti tam, kad būtų užkirstas kelias kitoms, didesnėms blogybėms; tuo tarpu nesikišimas, esantis prievartos priešingybė, yra geras savaime, net jei jis ir nėra vienintelis gėris. Tai „negatyvi" laisvės samprata, klasikinė jos forma. Kita samprata yra ta, jog žmonės turėtų siekti atrasti tiesą ar išugdyti tam tikrą Milliui priimtiną charakterio tipą — kritišką, originalų, turtingos vaizduotės, nepriklausomą, nekonformistišką iki ekscentriškumo ir pan. — ir jog tą tiesą įmanoma rasti bei tokį charakterį galima išugdyti tik laisvės sąlygomis. Abu šie požiūriai liberalūs, bet netapatūs, ir tarp jų geriausiu atveju egzistuoja tik empirinis ryšys. Niekas neįrodinės, jog tiesa ar saviraiškos laisvė gali klestėti ten, kur dogma naikina bet kokią mintį. Tačiau istorijos pavyzdžiai neretai rodo (kaip iš tiesų įrodinėjo Jamesas Stephenas, grėsmingai puldamas Millį savo darbe *Liberty, Equality, Fraternity*), kad sąžiningumas, tiesos meilė ir ugningas individualizmas neretai, jei ne dažniau, išauga griežtai disciplinuotose visuomenėse (pvz., tarp Škotijos ar Naujosios Anglijos puritonų kalvinistų arba esant kariškai drausmei), o ne tolerantiškesnėse ir indiferentiškesnėse visuomenėse. Jei taip, tai sugriūna Millio argumentas už laisvę kaip būtina sąlyga augti žmogaus genijui. Jei du Millio tikslai pasirodytų nesuderinami, tai jis susidurtų su žiauria dilema, o ką jau kalbėti apie tolesnius sunkumus, kuriuos sukūrė jo doktrinos nesuderinamumas su griežtu utilitarizmu, net jo paties humaniška to utilitarizmo versija[15].

Antra, ši doktrina yra palyginti moderni. Vargu ar antikos pasaulyje iš viso diskutuota apie individualią laisvę kaip įsisąmonintą politinį idealą (čia nekalbu apie tokios laisvės faktinį egzistavimą).

[15] Tai tik dar viena iliustracija, kaip visi mąstytojai, išskyrus vos kelis, buvo natūraliai linkę manyti, jog visi dalykai, kuriuos jie laiko gerais, turi būti glaudžiai susiję arba bent jau vienas su kitu suderinami. Minties istorijoje, panašiai kaip ir tautų istorijoje, apstu pavyzdžių, kaip tarpusavy prieštaraujantys ar bent jau visiškai skirtingi elementai jungiami į vieną despotišką sistemą arba juos išlaikyti kartu padeda kokio nors bendro priešo keliamas pavojus. Tam tikru laiku pavojus praeina, ir tarp sąjungininkų kyla konfliktų, kurie dažnai, kartais didžiai žmonijos naudai, tą sistemą sugriauna.

Dar Condorcet nurodė, kad romėnų ir graikų teisinėse koncepcijose nebuvo individo teisių sąvokos; tai vienodai tinka žydų, kinų ir kitoms lig šiol atskleistoms senovės civilizacijoms[16]. Šio idealo viešpatavimas greičiau išimtis, o ne norma net palyginti nesenoje Vakarų istorijoje. Laisvė šia prasme ne dažnai buvo dideles žmonių mases sutelkiantis lozungas. Tas troškimas nebūti kitų pažeistam, būti paliktam savo paties nuožiūrai — aukštos civilizacijos ženklas, ir tatai pasakytina tiek apie individus, tiek ir apie visuomenes. Paties privatumo, asmeninių santykių srities kaip savaime švento dalyko supratimas kyla iš laisvės sampratos, kuri, nepaisant jos religinių šaknų, vargu ar savo išplėtota forma senesnė negu Renesansas ir Reformacija[17]. Tačiau šios sampratos nykimas reikštų tam tikros civilizacijos, viso moralinio požiūrio mirtį.

Svarbesnė yra trečioji šios laisvės sampratos ypatybė: laisvė šia prasme nėra nesuderinama su kai kuriomis autokratijos rūšimis ar bent jau su savivaldos nebuvimu. Laisvė šiuo atžvilgiu iš esmės susijusi su kontrolės sritimi, o ne su jos šaltiniu. Lygiai kaip demokratija tikrai gali iš individualaus piliečio atimti didžiąją daugumą laisvių, kurias jis būtų galėjęs turėti kokioje nors kitoje visuomenėje, taip visiškai įmanoma, kad liberaliai nusiteikęs despotas savo valdiniams suteiktų plačią asmeninę laisvę. Despotas, kuris savo valdiniams palieka plačią laisvės sritį, gali būti neteisingas arba skatinti beprotiškiausią nelygybę, mažai rūpintis tvarka, dora, pažinimu; tačiau jei jis, suteikęs laisvę, jos neriboja arba bent jau riboja ją mažiau negu daugelis kitų režimų, tai jis atitinka Millio apibrėžimą[18]. Laisvė šia prasme nėra (bent jau logiškai) susijusi su demokratija ar

[16] Žr. vertingą pasvarstymą šia tema knygoje: Michel Willey. *Leçons d'histoire de la philosophie du droit.* — Paris, 1957. Subjektyvių teisių idėjos užuomazgą šis autorius randa Occamo darbuose.

[17] Krikščioniškasis (ir žydų ar musulmonų) tikėjimas absoliučiu dieviškojo įstatymo ar prigimtinės teisės autoritetu arba visų žmonių lygybe prieš Dievą labai skiriasi nuo tikėjimo laisve gyventi taip, kaip norisi.

[18] Iš tiesų galima įrodinėti, kad Frydricho Didžiojo Prūsijoje ar Juozapo II Austrijoje lakios vaizduotės, originalūs žmonės bei kūrybiški genijai, o iš tikrųjų ir visokios mažumos buvo mažiau persekiojami ir jautė ne tokią sunkią institucijų bei papročių priespaudą negu daugelyje ankstesnių ir vėlesnių demokratijų.

savivalda. Apskritai savivalda gali suteikti geresnę garantiją išsaugoti pilietines laisves negu kiti režimai, ir tokią ją gynė libertarai. Tačiau tarp individualios laisvės ir demokratinio valdymo nėra būtino ryšio. Atsakymas į klausimą „Kas mane valdo?" logiškai skiriasi nuo atsakymo į klausimą „Kokiu mastu valdžia kišasi į mano reikalus?" Būtent šiame skirtume galiausiai glūdi dviejų laisvės sąvokų — negatyviosios ir pozityviosios — didžioji priešingybė[19]. „Pozityvioji" laisvės prasmė paaiškėja, kai bandome atsakyti į klausimą „Kas mane valdo?" arba „Kas man turi pasakyti, kuo aš turiu ir kuo neturiu būti, ką turiu ir ko neturiu daryti?", o ne į klausimą „Ką aš esu laisvas daryti ar kuo esu laisvas būti?" Ryšys tarp demokratijos ir individualios laisvės kur kas subtilesnis, negu atrodė daugeliui vienos ir kitos gynėjų. Žmogaus troškimas pačiam save valdyti arba bent jau dalyvauti jo gyvenimą kontroliuo-

[19] „Negatyvioji laisvė" — tai dalykas, kurio mastą šiuo atveju sunku įvertinti. *Prima facie* ji gali pasirodyti priklausanti nuo galios rinktis bent iš dviejų alternatyvų. Tačiau ne visi pasirinkimai vienodai ar iš viso laisvi. Jei totalitarinėje valstybėje, kai grasinama mane kankinti, aš išduodu savo draugą, net jei taip pasielgiu bijodamas prarasti darbą, tai galbūt pagrįstai galiu sakyti, kad nesielgiau laisvai. Žinoma, aš vis dėlto pasirinkau ir bent jau teoriškai galėjau rinktis būti užmuštas, kankinamas ar kalinamas. Vadinasi, paties alternatyvų buvimo nepakanka, kad mano veiksmas (nors jis gali būti atliekamas mano valia) taptų laisvas įprastine šio žodžio reikšme. Mano laisvės mastas, sakytume, priklauso nuo: a) kiek galimybių prieš mane atverta; b) kaip lengva ar sunku kiekvieną iš šių galimybių aktualizuoti; c) kokia šių galimybių, palyginti jas vieną su kita, svarba mano gyvenimo planui (atsižvelgiant į mano charakterį ir aplinkybes); d) kiek apgalvoti žmonių veiksmai tas galimybes panaikina ir atveria; e) kokią vertę įvairiausioms galimybėms teikia ne tik subjektas, bet ir visuomenė, kurioje jis gyvena. Visi šie dydžiai turi būti „integruoti", o iš šio proceso daroma išvada, kuri tikrai visuomet bus ne visiškai tiksli ir ginčytina. Gali būti, kad yra daug nebendramačių laisvės rūšių ir laipsnių, ir jų neįmanoma išrikiuoti kokioje nors vieno dydžio skalėje. Be to, kai kalbama apie visuomenes, susiduriama su tokiu (logiškai absurdišku) klausimu: „Ar potvarkis *x* pono *A* laisvę padidintų labiau negu ponų *B*, *C* ir *D* laisvę kartu paėmus?" Sunkumų kyla ir taikant utilitarinius kriterijus. Tačiau su sąlyga, kad nereikalaujame matavimo tikslumo, pagrįstai galime argumentuoti teiginį, jog eilinis Švedijos karaliaus valdinys šiandien apskritai gerokai laisvesnis negu eilinis Ispanijos ar Albanijos pilietis. Bendrieji gyvenimo modeliai turi būti tiesiogiai lyginami kaip visumos, nors ir sunku arba neįmanoma įrodyti lyginimo metodo ir išvadų teisingumo. Tačiau tas sąvokų miglotumas ir kriterijų gausumas yra paties tyrimo objekto požymis. Jis atsiranda ne dėl mūsų matavimo metodų netobulumo ar nesugebėjimo tiksliai mąstyti.

jančiame procese gali būti toks pat stiprus kaip ir noras turėti veikimo laisvę, o istoriškai galbūt net senesnis. Bet tai — ne to paties dalyko troškimas. Šie troškimai tokie skirtingi, kad galų gale iš tikrųjų atvedė į didįjį ideologijų, valdančių mūsų pasaulį, susidūrimą. Juk būtent šią „pozityviąją" laisvės sampratą — ne laisvę nuo ko nors, bet laisvę kam nors — kad gyventumei vienos nurodytos formos gyvenimą, — „negatyviosios" sampratos šalininkai kartais pateikia ne kitaip, kaip vien tik išoriškai užmaskuotą brutalią tironiją.

II

Pozityviosios laisvės sąvoka

„Pozityvioji" žodžio *laisvė* prasmė yra kilusi iš žmogaus noro būti savo paties šeimininku. Aš noriu, kad mano gyvenimas ir sprendimai priklausytų nuo manęs paties, o ne nuo kokių nors išorės jėgų. Aš noriu būti savo paties, o ne kitų žmonių valios aktų įrankis. Aš noriu būti subjektas, o ne objektas, veikti skatinamas savo proto ir sąmoningų tikslų, o ne dėl, sakytum, iš išorės veikiančių priežasčių. Aš noriu būti kažkas, o ne niekas; noriu būti tas, kuris veikia, sprendžiantysis, o ne tas, už kurį sprendžia kiti, noriu vadovauti pats sau, o ne būti veikiamas išorinės gamtos ar kitų žmonių, tarytum būčiau daiktas, gyvulys ar vergas, nesugebantis vaidinti žmogaus vaidmens, t. y. suvokti savo paties tikslų bei veiklos krypčių ir juos realizuoti. Bent iš dalies tai turiu omeny sakydamas, kad esu protingas ir kad būtent protas mane kaip žmogų išskiriąs iš pasaulio. Pirmiausia aš noriu save suvokti kaip mąstančią, turinčią valią, aktyvią būtybę, atsakingą už savo pasirinkimus ir galinčią juos paaiškinti savo pačios idėjomis ir tikslais. Laisvas jaučiuosi tiek, kiek tikiu, kad taip yra, ir pavergtas tiek, kiek esu priverstas suvokti, kad taip nėra.

Sprendžiant iš šalies, gali atrodyti, jog tarp šių dviejų sampratų — laisvės, kurią sudaro buvimas savo paties šeimininku, ir laisvės, kurią sudaro tai, jog kiti žmonės man netrukdo rinktis taip, kaip aš noriu, nėra didesnio loginio atstumo — tai ne daugiau kaip negatyvus ir pozityvus būdai išsakyti tą patį dalyką. Tačiau istoriškai „pozityvios" ir „negatyvios" laisvės sąvokos plėtojosi išsiskirian-

čiomis kryptimis, ne visada logiškai garbingais žingsniais, kol pagaliau viena su kita ėmė konfliktuoti.

Vienas iš būdų tatai išsiaiškinti — tai pažvelgti į savarankišką jėgą, kurią įgavo iš pradžių galbūt visiškai nekalta buvimo savo paties šeimininku metafora. „Aš esu pats sau šeimininkas"; „nesu nė vieno žmogaus vergas"; bet ar aš negaliu būti (kaip linksta sakyti platonikai ir hėgelininkai) gamtos vergas? Arba savo „nežabotų" aistrų vergas? Ar tai ne tos pačios gimininės sąvokos „vergas" rūšys — vienos politinės ar teisinės, kitos moralinės ar dvasinės? Argi žmonės neturėjo išsilaisvinimo iš dvasinės ar gamtos vergovės patyrimo, ar jie ne šitame kelyje įsisąmonino, viena vertus, savo dominuojantį „aš", ir kita vertus, kažką, kas juose gali paklusti? Tuomet tas dominuojantis „aš" įvairiai tapatinamas su protu, su mano „aukštesniąja prigimtimi", su „aš", kuris kalkuliuoja ir numato jį galų gale patenkinsiančius tikslus, su mano „tikru", „idealiu", „autonomišku" ar mano geriausiu „aš"; paskui jis priešinamas iracionaliems impulsams, nekontroliuojamiems troškimams, mano „žemesniajai" prigimčiai, trumpalaikių malonumų vaikymuisi, mano „empiriniam" ar „heteronomiškam aš", užvaldomam bet kokio troškimo ir aistros gūsio, kurį jis, norėdamas pakilti iki savo „tikrosios" prigimties aukštumų, turėtų griežtai disciplinuoti. Dabar jau šitie du „aš" gali būti pateikiami kaip net dar labiau vienas nuo kito atskirti: tikrasis „aš" gali būti suvoktas kaip kažkas platesnis už individualų „aš" (šis terminas paprastai taip suprantamas), kaip socialinė „visuma", kurios elementas ar aspektas tas individas yra: kaip gentis, rasė, bažnyčia, valstybė, didžioji gyvųjų, mirusiųjų ir dar negimusiųjų visuomenė. Paskui ta esybė sutapatinama su „tikruoju aš", kuris savo nepaklusniems nariams primesdamas kolektyvinę, „organišką", bendrą valią pasiekia savo, taigi ir jų, „aukštesnę" laisvę. Dažnai buvo nurodomi pavojai, susiję su organinių metaforų naudojimu tam tikram žmonių prievartavimui pateisinti, neva siekiant juos pakylėti į „aukštesnio" lygio laisvę. Bet įtikimumą tokioms kalboms suteikia tai, jog mes pripažįstame, kad galima, o kartais ir leistina prievartauti žmones vardan tam tikro tikslo (sakykime, teisingumo ar visuomenės sveikatos), kurio jie ir patys siektų, jei būtų labiau apsišvietę, bet to nedaro, nes yra akli,

nemokšos ar sugadinti. Save man patogiau suvokti kaip kitus prievartaujantį jų pačių labui, dėl jų, o ne dėl mano naudos. Paskui aš pareiškiu, jog geriau už juos žinau, ko jiems iš tikrųjų reikia. Iš to peršasi svarbiausia išvada: jei jie būtų tokie pat protingi ir išmintingi kaip aš ir savo interesus suprastų taip, kaip aš juos suprantu, tai neturėtų man priešintis. Bet galiu užsimoti ir daug daugiau. Galiu pareikšti, kad jie iš tikrųjų siekia to, kam dėl savo tamsumo sąmoningai priešinasi, nes juose glūdi „slapta" esybė — jų paslėpta racionali valia ar „tikrasis" tikslas — ir kad ši esybė yra jų „tikrasis aš", apie kurį nieko negali žinoti arba gali menkai tenutuokti jų varganas empirinis erdvės ir laiko „aš" (nors tam prieštarauja visa, ką jie atvirai jaučia, daro ir sako), ir kad ši vidinė dvasia yra vienintelis „aš", į kurio norus būtų verta atsižvelgti[20]. Perėmęs tokį požiūrį, įgyju galią ignoruoti faktinius žmonių ar visuomenių norus, šantažuoti, engti, kankinti juos dėlei jų „tikrųjų aš" ir jų vardu, būdamas visiškai įsitikinęs, kad nesvarbu, koks būtų tikrasis žmogaus tikslas — laimė, pareigos atlikimas, išmintis, teisinga visuomenė, savęs realizavimas, — jis turi būti tapatus su jo laisve, su jo „tikrojo", nors ir dažnai nugramzdinto ir nebylaus, „aš" laisvu pasirinkimu.

Šis paradoksas būdavo dažnai demaskuojamas. Vienas dalykas sakyti, jog aš žinau, kas gera x, nors jis pats to nežino, ir dėlei šito, t. y. jo paties labui, net ignoruoti jo norus; visai kitas dalykas sakyti, kad jis *eo ipso* tai pasirinko — nesąmoningai, ne taip, kaip jis tai daro kasdieniame gyvenime, bet atlikdamas racionalaus „aš", kurio jo empirinis „aš" gali nežinoti, vaidmenį — „tikrojo aš", kuris atskiria tai, kas gera, ir kai tai jam atsiskleidžia, jis negali rinktis ką

[20] „Tikrosios laisvės idealas yra visiems visuomenės nariams duodamas valdžios maksimumas, leidžiantis jiems geriausiai išnaudoti savo galimybes", — sakė T. H. Greenas 1881 m. „Lecture on Liberal Legislation and Freedem of Contract", p. 200. -- In T. H. Green. *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writtings*, ed. P. Harris and J. Morrow. — Cambridge, 1986. Nors ir supainiojamos laisvė ir lygybė, iš to plaukia išvada, jog jeigu žmogus pasirenka kokį nors betarpišką malonumą, neduodantį (kieno požiūriu?) jam galimybės tobulintis (kam?), tatai nesanti „tikra" laisvė, ir ją atėmus jis neprarastų nieko reikšmingo. Greenas buvo tikras liberalas, tačiau daugelis tironų šią formulę gali panaudoti blogiausiems savo priespaudos veiksmams pateisinti.

kita. Ši nežmoniška impersonacija, t. y. to, ką *x* rinktųsi, jei jis būtų kažkas kitas, negu yra ar bent jau kol kas dar nėra, prilyginimas tam, ko *x* iš tikrųjų siekia ir ką renkasi, sudaro visų politinių savirealizacijos teorijų šerdį. Vienas dalykas sakyti, kad galiu būti prievartaujamas savo paties naudai, kurią esu pernelyg aklas suvokti: tam tikrais atvejais tai gali būti man naudinga, iš tiesų net padidinti mano laisvę. Ir kitas dalykas sakyti, jog jei tai daroma mano naudai, tai tuomet nesu prievartaujamas, nes pats to noriu (žinodamas tai arba nežinodamas), ir esu laisvas (arba „išties" laisvas), net jei mano varganas žemiškasis kūnas ir kvailas protas piktai tai atmeta bei su didžiausiu įtūžiu kovoja prieš tuos, kurie, kad ir kaip gero linkėdami, stengiasi jiems tai užkarti.

Ši stebuklinga transformacija ar triukas (už kurį Williamas Jamesas taip teisingai išjuokė hėgelininkus) neabejotinai taip pat lengvai gali būti padaromas ir su „negatyviąja" laisvės sąvoka, kai „aš", į kurio gyvenimą neturėtų būti kišamasi, toliau nebėra individualus „aš" su savo faktiniais norais ir poreikiais, kaip jie paprastai suprantami, bet yra „tikrasis", vidinis žmogus, tapatinamas su kokio nors idealaus tikslo, kurio net nesapnavo jo empirinis „aš", vaikymusi. Ir panašiai kaip „pozityviai" laisvo „aš" atveju, ši esybė gali būti išpūsta iki tam tikros antasmeninės esybės — valstybės, klasės, tautos ar pačios istorijos raidos, ir šioji esybė laikoma„tikresniu" atributų subjektu negu empirinis „aš". Tačiau ši „pozityvi" laisvės kaip buvimo savo paties šeimininku samprata kartu su jos peršama mintimi apie prieš save patį atsigręžiantį žmogų iš tikrųjų, kaip rodo istorija, teoriniu ar praktiniu požiūriu lengviausiai pasidavė šitam asmenybės suskaidymui į dvi dalis: į transcendentinį, viešpataujantį kontrolierių, ir į tą empirinį troškimų bei aistrų gumulą, kuris turi būti suvaldytas ir pažabotas. Reikšmingas buvo būtent šis istorinis faktas. Tai įrodo (jei išvis reikia tokios akivaizdžios tiesos įrodymo), jog laisvės sampratos tiesiogiai kyla iš požiūrio į tai, kas yra „aš", asmenybė, žmogus. Su žmogaus apibrėžimu gali būti daroma pakankamai daug manipuliacijų, ir laisvė gali imti reikšti tai, ko manipuliatorius nori. Neseniai istorija pernelyg aiškiai parodė, kad tai ne vien tik akademinis klausimas.

Dviejų „aš" atskyrimo padariniai taps net aiškesni, jei atsižvelgsime į tas dvi pagrindines formas, kurias istoriškai įgijo troškimas būti savo paties, savo „tikrojo aš" valdomam (*self-directed*): pirmoji — savęs atsisakymas tam, kad pasiektumei nepriklausomybę, antroji — tai savęs realizavimas arba visiškas tapatinimasis su konkrečiu principu ar idealu siekiant to paties tikslo.

III

Pasitraukimas į vidinę citadelę

Aš turiu protą ir valią; sugalvoju tikslus ir trokštu juos įgyvendinti; bet jei man trukdoma jų siekti, tai aš nebesijaučiu padėties šeimininkas. Man gali trukdyti gamtos dėsniai, atsitiktinumai, žmonių veikla ar neretai nenumatytas žmogaus institucijų poveikis. Šių jėgų aš galiu nepajėgti atremti. Ką turiu daryti, kad nebūčiau jų sugniuždytas? Turiu išsilaisvinti nuo troškimų, kurių, žinau, negaliu įgyvendinti. Aš noriu būti savo karalystės valdovas, tačiau jos sienos ilgos ir nesaugios, todėl aš jas sutrumpinu, kad sumažinčiau ar pašalinčiau pažeidžiamą sritį. Iš pradžių aš trokštu laimės, valdžios, pažinimo ar tam tikro konkretaus tikslo. Bet aš negaliu jų įgyti. Apsisprendžiu vengti pralaimėti ir tuščiai eikvoti jėgas, todėl nutariu nesiekti nieko, ko negaliu būti tikras pasieksiąs. Aš nusiteikiu nesiekti to, kas nepasiekiama. Tironas grasina sunaikinti mano turtą, įkalinti mane, ištremti ar nužudyti tuos, kuriuos aš myliu. Bet jei aš nebesijaučiu prisirišęs prie turto, jei man nebesvarbu, ar esu kalėjime, ar ne, jei savyje užmušiau natūralius polinkius, tai tuomet tironas manęs negali palenkti savo valiai, nes visa tai, kas man liko, nebėra empirinių baimių ir troškimų objektas. Aš tarytum būčiau strategiškai atsitraukęs į vidinę citadelę — į savo protą, savo sielą, savo „noumeninį aš", kurio negali paliesti nei akla išorinė jėga, nei žmogaus piktadarystė, kad ir kaip stengtųsi. Aš pasitraukiu į save; čia, ir tik čia, esu saugus. Lyg sakyčiau: „Mano koja sužeista. Yra du būdai, kaip išsivaduoti nuo skausmo. Vienas — gydyti žaizdą. Tačiau jei gydymas pernelyg sunkus ar nepatikimas, dar yra ir kitas būdas. Nuo žaizdos galiu išsivaduoti nusikirsdamas koją. Jei išmoksiu nenorėti nieko, kam būtina turėti koją, tai nė nejausiu

jos neturįs". Tai tradicinis asketų ir kvietistų, stoikų ar budistų, įvairioms religijoms priklausančių ar nė vienai iš jų nepriklausančių žmonių išsivadavimas, kai per tam tikrą apgalvotą savęs transformavimo procesą (leidžiantį toliau nebesirūpinti nė viena iš visuomenės vertybių, likti izoliuotam ir nepriklausomam, likti visuomenės pakraščiuose, nebepažeidžiamam jos ginklų) pabėgama nuo pasaulio ir išvengiama visuomenės ar viešosios nuomonės jungo[21]. Kiekvienas politinis izoliacionizmas, kiekviena ekonominė autarkija, kiekviena autonomijos forma turi tam tikrą šio požiūrio elementą. Atsisakydamas kelio, pašalinu kliūtis savo kelyje; pasitraukiu į savo sektą, į savo planingą ekonomiką, į savo sąmoningai izoliuotą teritoriją, kur nereikia klausyti jokių iš šalies ateinančių balsų ir kur poveikio negali turėti jokios išorės jėgos. Tai saugumo siekimo forma; tačiau ji taip pat buvo vadinama asmeninės arba tautinės laisvės ar nepriklausomybės siekimu.

Nuo šios doktrinos, ją pritaikius individams, labai arti iki teorijų tų, kurie, kaip Kantas, laisvę tapatino ne su troškimų pašalinimu, bet su pasipriešinimu jiems ir jų kontroliavimu. Save tapatinu su kontrolieriumi ir šitaip išvengiu kontroliuojamojo vergovės. Esu laisvas dėl savo autonomiškumo, ir laisvas tiek, kiek esu autonomiškas. Įstatymams paklūstu, bet juos esu pats sau užsikoręs arba be jokios prievartos suradęs savyje. Laisvė — tai paklusimas, tačiau „paklusimas mūsų pačių nusistatytam įstatymui"[22], o joks žmogus negali savęs pavergti. Heteronomija — tai priklausomybė nuo išorės faktorių, polinkis būti išorinio pasaulio, kurio aš pats negaliu visiškai kontroliuoti ir kuris *pro tanto* kontroliuoja bei „pavergia" mane, žaisliuku. Aš laisvas tik tiek, kiek mano asmenybė „nesupančiota" nieko, kas paklūsta mano nekontroliuojamoms jėgoms; gamtos dėsnių aš negaliu suvaldyti; todėl mano laisva veikla *ex hypothesi* privalo būti pakylėta virš empirinio priežastingumo pasaulio. Čia ne vieta svarstyti, kiek pagrįsta ši sena ir žinoma dok-

[21] „Išmintingas žmogus, net jei jis ir vergas, yra laisvas — vadinasi, kvailys, net jei jis ir valdo, yra vergas", — sakė šv. Ambrozijus. Lygiai tą patį būtų galėjęs pasakyti Epiktetas arba Kantas (*Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 82, ed. Faller. — Vienna, 1968, 7 laiškas, § 24, p. 55.).

[22] *Social Contract*, kn. 1, sk. 8, p. 365. — In *Oeuvres complètes*, vol. 3; cf. Constant, op. cit., p. 272.

trina; aš noriu tik pažymėti, kad tarpusavy susijusios laisvės kaip pasipriešinimo nerealizuojamiems troškimams (ar jų vengimo) bei nepriklausomybės nuo priežastingumo srities sąvokos suvaidino pagrindinį vaidmenį politikoje ne mažiau negu etikoje.

Juk jeigu žmonių esmė yra tai, kad jie — autonomiškos būtybės — kūrėjai vertybių, savaiminių tikslų, kurių aukščiausią reikšmę sudaro būtent tai, jog jos paremtos laisva valia, tai tuomet nėra nieko blogiau, kaip tuos žmones traktuoti taip, tarytum jie nebūtų autonomiški, bet būtų gamtos objektai, priežastinių poveikių nukreipiami, išorinių paskatų malonei atiduoti gyvi padarai, kurių pasirinkimais, grasindami jėga ar siūlydami apdovanojimus, gali manipuliuoti valdovai. Šitoks žmonių traktavimas reiškia tokį požiūrį į juos, tarytum jie ne patys save determinuotų. „Niekas negali manęs priversti būti laimingą tokiu būdu, kaip jis tai supranta, — sakė Kantas. — Paternalizmas — tai didžiausias despotizmas, kokį galima įsivaizduoti."[23] Taip yra todėl, kad žmones jis traktuoja taip, lyg jie būtų nelaisvi, vien tik žmogiškoji medžiaga man, gero linkinčiam reformatoriui, kad formuočiau ją pagal savo, o ne pagal jų pačių laisvai pasirinktą tikslą. Būtent šią politiką, kaip žinoma, siūlė ankstyvieji utilitaristai. Helvétius (ir Benthamas) buvo įsitikinę, kad reikia ne priešintis žmonių polinkiui vergauti savo aistroms, bet jį panaudoti. Jų nuomone, reikia siekti, kad žmonės visad žinotų, jog jų laukia arba apdovanojimas, arba bausmė (o tai griežčiausia iš visų įmanomų heteronomijos formų), ir gal tokiu būdu „vergus" būtų galima padaryti laimingesnius[24]. Tačiau manipuliuoti žmonėmis, juos stumti prie tikslų, kuriuos jūs — socialinis reformatorius — matote, bet kurių jie, galimas dalykas, nemato, — vadinasi, neigti jų žmogiškąją esmę, traktuoti juos kaip objektus, neturinčius savo pačių valios, t. y. juos žeminti. Štai kodėl melavimas žmonėms, arba jų apgaudinėjimas, t. y. jų kaip priemonių panaudojimas mano, o ne jų pačių savarankiškai sumanytiems tiks-

[23] Op. cit., vol. 8, p. 290, 291.

[24] „Proletariato prievarta visomis savo formomis — nuo mirties bausmės iki priverstinio darbo, — kad ir kaip paradoksaliai tai skambėtų, yra komunistinės žmonijos formavimo iš žmogiškosios kapitalistinio laikotarpio medžiagos metodas." Šių eilučių autorius — boševikų lyderis Nikolajus Bucharinas, jos — iš 1920 m. pasirodžiusio veikalo; ypač gyvai požiūrį perteikia terminas „žmogiškoji medžiaga".

lams, net jei tai ir jiems naudinga, iš tikrųjų reiškia, kad jie traktuojami kaip nebe žmonės, kad su jais elgiamasi taip, tarytum jų tikslai būtų ne tokie galutiniai ir mažiau šventi negu manieji. Kieno vardu galėčiau būti pateisintas, kai žmones verčiu daryti tai, ko jie nenori arba nesutinka daryti? Tik jei taip elgčiausi vardan kokių nors už mus pačius aukštesnių vertybių. Tačiau jei, kaip mokė Kantas, visas vertybes sukuria laisvi žmonių veiksmai ir vertybėmis jos vadinamos tik tiek, kiek jos tokios yra, tai nėra jokios už individą aukštesnės vertybės. Todėl toks elgesys reiškia žmonių prievartavimą dėl kažko, kas mažiau verta negu jie patys, — jų palenkimą mano valiai ar kieno nors (jo ar jų) individualiam laimės, naudos, saugumo, patogumo troškimui. Aš siekiu kažko, ko trokštu pats arba trokšta mano grupė (nesvarbu, kokio kilnumo tas tikslas), ir tam kitus žmones panaudoju kaip priemones. Bet tai prieštarauja tam, ką žinau apie žmones, — būtent, kad jie yra tikslai savaime. Todėl visoks manipuliavimas žmonėmis, jų papirkinėjimas, jų formavimas prieš jų pačių valią pagal jūsų pasirinktą modelį, minties kontrolės ir apdorojimo formos[25] yra neigimas to, kas žmones daro žmonėmis, o jų vertybes — galutinėmis vertybėmis.

Kanto laisvasis individas yra transcendentinė būtybė, esanti už gamtinio priežastingumo ribų. Tačiau savo empirine forma — kasdieniame gyvenime vartojama žmogaus sąvoka — ši doktrina buvo šerdis tiek moralinio, tiek politinio liberalizmo, kurį XVIII a. labai paveikė Kantas ir Rousseau. Šios doktrinos *a priori* versija — tai sekuliarizuoto protestantiškojo individualizmo forma, kur Dievo vietą užima racionalaus gyvenimo samprata, o individuali, bendrumo su Juo siekianti siela pakeista protu apdovanotos asmenybės samprata; ta asmenybė stengiasi būti valdoma proto, ir vien tik proto, nepriklausyti nuo nieko, kas ją, pasitelkdamas jos iracionaliąją prigimtį, galėtų išmušti iš vėžių ar apgauti. Autonomija, o ne heteronomija: veikti, o ne būti kitų veikiamam. Vergavimo aistroms sąvoka tiems, kurie mąsto šiais terminais, — tai daugiau negu vien tik metafora. Laisvė nuo baimės, meilės ar troškimo

[25] Pasak Kanto, taip pat stoikų ir krikščionių psichologijos, tam tikras žmogaus elementas gali būti apdraustas nuo apdorojimo — tai „vidinė jo proto tvirtovė". Hipnozės, „smegenų plovimo", pasąmonės įtaigos technikų atsiradimas šią apriorinę prielaidą, bent jau kaip empirinę hipotezę, padarė mažai tikėtiną.

prisitaikyti reiškia laisvę nuo despotizmo to, ko negaliu kontroliuoti. Sofoklis, kaip liudija Platonas, sakė, kad tik senyvas amžius jį išvadavęs nuo meilės aistros — to žiauraus šeimininko jungo. Jis kalba apie tokį pat realų patyrimą kaip ir išsivadavimas nuo tirono ar vergvaldžio. Šiam mąstymo būdui priklauso toks psichologinis savęs stebėjimo patyrimas, kai asmuo „sugauna" save kaip pasiduodantį tam tikriems „žemesniems" impulsams, veikiantį dėl sau nepatinkančio motyvo ar darantį kažką, ko galbūt neapkenčia jau pačiu darymo momentu, o vėliau reflektuoja, jog tai darydamas „nebuvęs savimi" arba „savęs nevaldęs". Save aš tapatinu su savo kritiniais ir racionaliais momentais. Mano veiksmų padariniai negali turėti reikšmės, nes jie ne mano valioje; mano valioje tik mano motyvai. Tai tikėjimas mąstytojo atsiskyrėlio, metusio iššūkį pasauliui ir išsilaisvinusio iš žmonių ir daiktų grandinių. Šitokia doktrina visų pirma gali atrodyti kaip etinė ir vargu ar bent kiek politinė pažiūra; nepaisant to, jos politinė potekstė aiški, ir ji priklauso liberalaus individualizmo tradicijai bent jau tiek pat kaip ir „negatyvioji" laisvės sąvoka.

Galbūt verta pažymėti, jog protingo, į savo tikrojo „aš" vidinę tvirtovę pabėgusio išminčiaus sąvoka individualistine forma turbūt iškyla tuomet, kai išorinis pasaulis ima atrodyti perdėm nykus, žiaurus ar neteisingas. „Tas tikrai laisvas, — sakė Rousseau, — kas trokšta to, ką gali pasiekti, ir daro tai, ko trokšta."[26] Pagunda pasitraukti į save gali tapti neįveikiama tokiame pasaulyje, kur žmogus, siekdamas laimės, teisingumo ar laisvės (visais atžvilgiais), mažai ką gali padaryti, nes jis įsitikina, kad jam uždaryta pernelyg daug veiklos kelių. Galbūt taip buvo Graikijoje, kur stoikų idealas visiškai galėjo būti siejamas su tuo, kad nepriklausomos demokratijos neatsilaikė prieš centralizuotą Makedonijos autokratiją. Dėl analogiškų priežasčių taip atsitiko Romoje po respublikos žlugimo[27]. Tokia situacija susidarė XVII a. Vokietijoje, didžiausio Vokietijos žemių nuosmukio laikotarpiu po Trisdešimtmečio karo, kai visuome-

[26] Op. cit., p. 309.

[27] Gal nebus perdėta manyti, jog panašiai Rytų išminčių kvietizmas buvo atsakas į didžiųjų autokratijų despotizmą ir klestėjo tais laikotarpiais, kai rasdavosi tendencija individą žeminti ar bent jau ignoruoti, arba žmones žiauriausiai valdydavo tie, kurie turėjo fizinei prievartai reikalingas priemones.

ninio gyvenimo pobūdis, ypač mažose kunigaikštystėse, tam tikrai vidinei emigracijai (ne pirmą ir ne paskutinį kartą) skatino tuos, kurie vertino žmogaus gyvenimo orumą. Doktrina, skelbianti, jog turiu išmokti netrokšti to, ko negaliu turėti, jog užgniaužtas ar sėkmingai įveiktas troškimas yra bemaž tas pat kaip ir patenkintas troškimas, — yra kilni, bet, man regis, ji neabejotinai yra „rūgščių vynuogių" doktrinos variantas: iš tikrųjų nenoriu to, ko nesu tikras gauti.

Tatai paaiškina, kodėl netinka negatyviosios laisvės kaip sugebėjimo daryti ką nori apibrėžimas (iš tikrųjų pateiktas Millio). Jei aš suprantu, kad mažai arba nieko negaliu padaryti iš to, ko noriu, tai man tereikia tik sumažinti ir nuslopinti savo norus ir aš pasidarau laisvas. Jei tironas (ar „slaptasis įtikinėtojas") sugebės taip paveikti savo valdinius (ar klientus), kad jie pamirš savo pradinius norus ir perims („internalizuos") tą gyvenimo formą, kurią jis jiems sumanė, tai, pagal šį apibrėžimą, jam bus pavykę juos išlaisvinti. Jis juos, be abejonės, privertė *pasijusti* laisvus, kaip Epiktetas jautėsi laisvesnis už savo šeimininką (patarlė sako, jog geras žmogus ir kankinimų suole laimingas). Bet tai, ką jis sukūrė, — visiška politinės laisvės antitezė.

Asketiškas savęs atsisakymas gali būti pilnatvės, ramybės ir dvasinės jėgos šaltinis, tačiau sunku suprasti, kaip jis galėtų būti vadinamas laisvės išplėtimu. Jei nuo priešo gelbėjuosi pasitraukdamas į vidų ir užrakindamas visus įėjimus bei išėjimus, tai galiu būti laisvesnis, negu jei būčiau paimtas į nelaisvę, bet ar aš laisvesnis, negu būčiau jį nugalėjęs ar paėmęs į nelaisvę? Jei nueisiu pernelyg toli, užsidarysiu pernelyg ankštoje erdvėje, tai uždusiu ir mirsiu. Visko, kas mane galėtų pažeisti, naikinimo proceso logiška kulminacija yra savižudybė. Kol egzistuoju gamtos pasaulyje, niekada negaliu būti visiškai saugus. Visišką laisvę šiuo požiūriu (kaip teisingai suprato Schopenhaueris) suteikia tik mirtis[28].

[28] Verta pažymėti, kad tie, kurie Prancūzijoje reikalavo ir kovojo už individo ir tautos laisvę, tuo pačiu vokiečių kvietizmo laikotarpiu šiam požiūriui nepasidavė. Ar tai negalėtų būti kaip tik todėl, kad, nepaisant prancūzų monarchijos despotizmo ir privilegijuotų prancūzų valstybės grupių arogancijos bei despotiško elgesio, Prancūzija buvo išdidi ir galinga valstybė, kur politinės valdžios galia nebuvo nepasiekiama talentingiems žmonėms, ir kad pasitraukimas iš mūšio lauko į kokią nors ramią buveinę viršum jo, iš kur tą lauką be aistrų galėtų stebėti nepriklausomas filosofas, nebuvo vienintelė išeitis? Tas pat tinka XIX a. ir dar gerokai vėlesnei Anglijai bei Jungtinėms Valstijoms šiandien.

Susivokiu esąs pasaulyje, kuriame mano valiai realizuoti pilna kliūčių. Atsidavusiems „negatyviajai" laisvės sampratai galbūt galima atleisti, kai jie mano, jog savęs atsisakymas nėra vienintelis būdas toms kliūtims įveikti; tą patį galima padaryti ir jas pašalinant: ne žmogiškus objektus — fiziniu veiksmu, o žmonių priešinimąsi — jėga arba įtikinėjimu, kaip tuomet, kai ką nors įtikinu padaryti man vietos vagone arba užkariauju šalį, grasinančią mano interesams. Tokie veiksmai gali būti klaidingi, jie gali reikštis smurtu, žiaurumu, kitų pavergimu, bet vargu ar gali būti paneigta, jog šitaip žmogus tiesiogine prasme pajėgus padidinti savo laisvę. Istorijos ironija: šios tiesos nepripažįsta kai kurie iš tų, kurie ją praktikuoja su didžiausia prievarta, jos nepripažįsta žmonės, kurie net užgrobę valdžią ir išsikovoję veikimo laisvę „negatyviąją" sampratą atmeta dėl „pozityviosios" jos antrininkės. Jų požiūris valdo pusę mūsų pasaulio; pažvelkime, ant kokių metafizinių pagrindų tas požiūris laikosi.

IV

Savirealizacija

Sakoma, kad vienintelis tikras metodas pasiekti laisvę yra pagrįstas kritiniu protu, supratimu to, kas yra būtinybė, o kas atsitiktinumas. Jei aš esu tik mokinukas, tai visos matematikos taisyklės, išskyrus paprasčiausias, braunasi mano galvon kaip kliūtys, trukdančios mano protui laisvai funkcionuoti, kaip teoremos, kurių reikalingumo aš nesuprantu; kad jos teisingos, skelbia tam tikras išorinis autoritetas, man jos atrodo kaip svetimkūniai, kuriuos aš turiu mechaniškai įtraukti į savo sistemą. Tačiau tuomet, kai aš suprantu simbolių, aksiomų, formavimo ir transformavimo taisyklių funkcijas — išvadų gavimo logiką — ir suvokiu, kad tie dalykai ir negali būti kitokie, nes juos lemia mano mąstymo procesus valdantys dėsniai[29], matematinės tiesos jau nebesibrauna kaip išoriniai, man primetami būtinumai, kuriuos noriu nenoriu privalau priimti,

[29] Arba todėl, kaip teigia kai kurie modernūs teoretikai, kad aš pats jas sau išradau arba galėjau išrasti, nes taisyklės yra žmogaus sukurtos.

bet kaip kažkas, ką aš dabar laisvai valdau įprastiniame savo protinės veiklos procese. Matematikui šių teoremų įrodymas yra laisvas jo natūralaus sugebėjimo mąstyti parodymas. Muzikantui po to, kai jis perprato kompozitoriaus partitūros stilių ir perprato kompozitoriaus tikslus, muzikos atlikimas yra ne paklusimas išoriniams dėsniams, ne prievarta ar kliūtis pasiekti laisvę, bet laisvas, nekliudomas atlikimas. Atlikėjas nėra susijęs su partitūra taip, kaip jautis su plūgu arba fabriko darbininkas su mašina. Jis partitūrą įtraukė į savo sistemą ir, ją suprasdamas, susitapatino su ja; iš kliūties laisvai veiklai ją pavertė pačios veiklos elementu. Tai, kas tinka muzikai ar matematikai, turi, sako šio požiūrio šalininkai, iš esmės tikti ir visoms kitoms kliūtims, kurios atrodo tarytum daugybė laisvą individo sklaidą blokuojančių svetimkūnių. Tokia yra apsišvietusio racionalizmo nuo Spinozos iki pačių vėlyviausiųjų Hegelio mokinių (kartais nesąmoningų) *sapere aude* programa. Jeigu jūs ką nors žinote ir kieno būtinumą — racionalų būtinumą — suprantate, tai negalite, likdamas protingas, norėti, kad būtų kitaip. Juk kai duotos tokios prielaidos — pasaulį valdantys būtinumai, norėti, jog būtų kažkas kitka, negu turi būti, *pro tanto* reiškia būti arba nemokša, arba neprotingam. Aistros, prietarai, baimės, neurozės kyla iš nemokšiškumo ir įgauna mitų bei iliuzijų formą. Nesvarbu, ar mitus sukūrė gyva nesąžiningų šarlatanų, apgaudinėjančių mus išnaudojimo tikslais, vaizduotė, ar jie atsirado dėl psichologinių arba sociologinių priežasčių. Būti jų valdomam yra heteronomijos forma, toks išorės veiksnių dominavimas, kurio nebūtinai nori veikiantis subjektas. XVIII a. moksliniai deterministai manė, kad tyrinėjant gamtos mokslus bei pagal tą patį modelį sukūrus visuomenės mokslus, perregimai aiškus taps tokių priežasčių veikimas ir tatai individams leis atpažinti savo dalį protingo pasaulio mechanizme, gniuždančiame tik tada, kai jis klaidingai suprantamas. Kaip tolimoje praeityje mokė Epikūras, pažinimas išlaisvina, automatiškai pašalindamas iracionalias baimes bei troškimus.

Savo vitalistiniais socialinio gyvenimo modeliais Herderis, Hegelis ir Marxas pakeitė senesnius, mechanistinius modelius, tačiau jie ne mažiau negu jų oponentai tikėjo, jog pasaulio supratimas reiškia laisvę. Nuo pastarųjų jie skyrėsi tik tuo, kad akcentavo kaitą ir vystymąsi, kurių dėka žmogus tapo žmogumi. Visuomenės

gyvenimo nebuvo galima suprasti remiantis iš matematikos arba fizikos perimta analogija. Reikia taip pat suprasti istoriją, t. y. turi būti suvokti ypatingi nenutrūkstamos raidos dėsniai — „dialektinio" konflikto ar kitokie, valdantys individus ir grupes, kai jie sąveikauja tarpusavyje ir su gamta. Pasak šių mąstytojų, nesuprasti šito dalyko — vadinasi, daryti ypatingos rūšies klaidą — tapti įsitikinusiam, kad žmogaus prigimtis statiška, kad jos esminės savybės visur ir visais laikais tos pačios, kad ji valdoma nekintamų gamtos dėsnių, kurie suvokiami teologiškai arba materialistiškai: iš to plaukia klaidinga išvada, kad išmintingas įstatymų leidėjas tinkamu švietimu ir įstatymų leidyba iš esmės bet kada gali sukurti tobulai harmoningą visuomenę, nes visais amžiais ir visose šalyse protingi žmonės turi reikalauti, kad būtų patenkinti tie patys nekintami pagrindiniai poreikiai. Hegelis buvo įsitikinęs, kad jo amžininkai (ir visi jo pirmtakai) klaidingai suprato institucijų prigimtį: neva jie nesuprato tų (racionaliai suvokiamų, nes kylančių iš proto veiklos) dėsnių, kurie sukuria ir keičia institucijas, pakeičia žmogaus charakterį ir veiklą. Marxas ir jo mokiniai teigė, kad kliūtis žmonių kelyje sudaro ne tik gamtos jėgos ar jų pačių charakterio netobulumas, bet daug labiau jų pačių socialinių institucijų veikla; tas institucijas žmonės iš pradžių (ne visada sąmoningai) sukūrė tam tikriems tikslams, bet sistemingai pradėjo klaidingai suprasti jų funkcionavimą[30], ir dėl to jos tapo kliūtimis savo kūrėjų pažangai. Jis pateikė socialines ir ekonomines hipotezes, paaiškinančias, kodėl toks klaidingas supratimas neišvengiamas, ypač iliuzija, kad žmogaus sukurtos institucijos — tai savarankiškos jėgos, tokios pat neišvengiamos kaip ir gamtos dėsniai. Kaip tokių pseudoobjektyvių jėgų pavyzdžius jis nurodė pasiūlos ir paklausos dėsnius, nuosavybės instituciją, amžiną visuomenės padalijimą į turtuolius ir vargšus ar savininkus ir darbininkus bei daugelį nekintančių žmogiškųjų kategorijų. Kol mes nepasiekėme pakopos, kai galėtų būti išsklaidyti šitų iliuzijų kerai, t. y. kol pakankamai daug žmonių nepasiekė tokios socialinės raidos pakopos, kai tik tada jie pajėgs suprasti, kad patys šitie dėsniai ir institucijos yra žmogaus

[30] Net daugiau praktikoje negu teorijoje.

proto ir rankų kūriniai (istoriškai reikalingi tam tikru laiku, o vėliau klaidingai suprantami kaip nepermaldaujamos objektyvios jėgos), tol nebus sugriautas senasis pasaulis ir pakeistas daug tinkamesniu bei išlaisvinančiu socialiniu mechanizmu.

Mes esam pavergti despotų — institucijų, įsitikinimų ar neurozių, o juos pašalinti galima vien tik juos išanalizavus ir perpratus. Mes esam įkalinti blogųjų dvasių, kurias — nors ir nesąmoningai — patys sukūrėme ir kurias galime išvaryti tik tapę sąmoningi ir atitinkamai veikdami: Marxui supratimas iš tikrųjų reiškia tinkamą veikimą. Tik tada, kai savo gyvenimą planuoju pagal savo paties valią, aš esu laisvas; planai reikalingi taisyklių; taisyklės manęs neengia ir nepavergia, jei aš pats sąmoningai jas susidarau ar laisvai perimu, jas suprantu — nesvarbu, ar tai aš jas išradau, ar kiti, svarbu, kad jos racionalios, t. y. paklūsta daiktų būtinumui. Suprasti, kodėl daiktai turi būti tokie, kokie yra, — tai norėti, kad jie būtų tokie. Žinojimas išlaisvina ne siūlydamas mums daugiau atvirų galimybių, iš kurių galime rinktis, bet apsaugodamas mus nuo nusivylimo siekiant neįmanomų dalykų. Norėti, kad būtini dėsniai būtų kitokie, vadinasi, tapti iracionalaus troškimo auka — troškimo, kad tai, kas turi būti x, būtų taip pat ir ne x. Eiti toliau ir tikėti, kad šitie dėsniai gali būti kitokie, negu jie būtinai yra, reiškia būti pamišėliu. Tokia metafizinė racionalizmo esmė. Jame glūdinti laisvės sąvoka yra ne „negatyvioji" (idealiai) kliūčių neturinčio lauko, vakuumo, kuriame man niekas netrukdo, samprata, bet savęs valdymo ir savikontrolės idėja. Galiu daryti tai, ką pats noriu. Aš esu racionali būtybė. Būdamas protingas, negaliu norėti nušluoti nuo kelio nieko, ką sau galiu įrodyti kaip būtiną dalyką, kaip tai, kas negali būti kas nors kita racionalioje visuomenėje, t. y. visuomenėje, kurią racionalūs protai nukreipia į protingai būtybei priderančius tikslus. Aš tai absorbuoju į savo substanciją kaip logikos, matematikos, fizikos dėsnius, kaip meno taisykles, kaip principus, kurie valdo viską, kieno racionalų tikslą aš suprantu ir todėl valingai jo siekiu; tasai tikslas niekada negali sugriauti mano planų, nes negaliu norėti, kad jis būtų kitoks, negu yra.

Tokia yra pozityvi išsilaisvinimo per protą doktrina. Jos socializuotos formos, kad ir labai įvairios ir viena kitai prieštaraujan-

čios, sudaro daugybės mūsų dienų nacionalistinių, komunistinių, autoritarinių ir totalitarinių įsitikinimų esmę. Galbūt ši doktrina evoliucijos kelyje atitrūko nuo savo racionalaus pagrindo. Tačiau kaip tik dėl šios laisvės ginčijamasi demokratinėse ir diktatoriškose visuomenėse, už ją šiandien kovojama daugelyje pasaulio šalių. Nesistengdamas atkurti šitos idėjos istorinės evoliucijos, norėčiau aptarti kai kuriuos jos pasikeitimus.

V

Zarastro šventovė

Tie, kurie laisve tikėjo kaip protinga savivalda, anksčiau ar vėliau ėmė svarstyti, kaip ji galėtų būti pritaikyta ne tik žmogaus vidiniam gyvenimui, bet ir jo santykiams su kitais visuomenės nariais. Net didžiausi individualistai — o Rousseau, Kantas ir Fichte tikrai iš pradžių reiškėsi kaip individualistai — tam tikru momentu yra savęs paklausę, ar galimas ne tik individo, bet ir visuomenės racionalus gyvenimas, o jeigu taip, tai kaip jį galima būtų pasiekti. Aš noriu būti laisvas, noriu gyventi, kaip įsako mano racionali valia (mano „tikrasis aš"), bet lygiai to paties nori ir kiti. Kaip aš galiu išvengti susidūrimų su jų valiomis? Kur riba tarp mano (racionaliai nustatytų) ir tokių pat kitų žmonių teisių? Juk jei aš esu protingas, tai negaliu neigti, kad tai, kas teisinga man, dėl tų pačių priežasčių turi būti teisinga ir kitiems, tokiems pat protingiems kaip ir aš. Racionali (arba laisva) valstybė būtų tokia, kurią valdo visų protingų žmonių laisvai pripažįstami įstatymai. Kitaip sakant, ji valdoma pagal tokius įstatymus, kokius žmonės, protingos būtybės, jei jų paklaustum, patys nusistatytų kaip jiems reikalingus. Vadinasi, ribos turi būti tokios, kad visi protingi žmonės jas laikytų teisingomis.

Tačiau kas jas turėtų nustatyti? Tokio tipo mąstytojai įrodinėjo, kad jei moralinės ir politinės problemos tikros — o jos neabejotinai tikros, — tai jos iš esmės turi būti išsprendžiamos, t. y. turi egzistuoti vienas vienintelis kiekvienos problemos sprendimas. Racionalus mąstytojas iš esmės gali atrasti visas tiesas ir įrodyti jas taip aiškiai, jog kiti protingi žmonės net norėdami negalėtų jų nepripa-

žinti; iš tikrųjų tokią padėtį tam tikru mastu jau buvo pasiekę naujieji gamtos mokslai. Remiantis šia prielaida, politinės laisvės problema išsprendžiama nustatant tinkamą tvarką, suteikiančią kiekvienam žmogui visą laisvę, į kurią turi teisę protinga būtybė. Mano pretenzijos į neribotą laisvę *prima facie* kartais bus nesuderinamos su tokiais pat besąlygiškais jūsų reikalavimais; tačiau racionalus vienos problemos sprendimas negali susidurti su tokiu pat teisingu kitos problemos sprendimu, nes dvi tiesos logiškai negali būti nesuderinamos, todėl iš principo gali būti surasta tinkama tvarka, kurios taisyklės leistų teisingai išspręsti visas galinčias iškilti problemas. Šis idealas — harmoninga daiktų padėtis — kartais buvo įsivaizduojamas kaip rojus iki žmogaus nuopuolio — iš ten mes buvome išvaryti, tačiau vis dar esame kupini jo ilgesio; o kartais — kaip mūsų dar tebelaukiantis aukso amžius, kuriame protingais tapę žmonės toliau nebebus nei „kitų valdomi" (*otherdirected*), nei „nusavinami", nei vieni kitų žlugdomi. Teisingumas ir lygybė egzistuojančiose visuomenėse yra idealai, kurie vis dar reikalingi tam tikro masto prievartos, nes per ankstyvas socialinės kontrolės panaikinimas galėtų atvesti prie stipresniųjų, gabesniųjų, energingesniųjų ir nesąžiningų priespaudos silpnesniems bei kvailesniems. Tik dalies žmonių neprotingumas (pagal šią doktriną) juos verčia norėti vienas kitą engti, išnaudoti ar pažeminti. Protingi žmonės gerbs vienas kito racionalųjų pradą ir visiškai negeis kovoti ar vienas kitą valdyti. Pats troškimas valdyti yra neprotingumo simptomas ir gali būti paaiškintas bei išgydytas racionaliais metodais. Spinoza siūlo vieną aiškinimo ir gydymo būdą, Hegelis kitą, Marxas trečią. Galbūt kai kurios iš šių teorijų daugiau ar mažiau viena kitą papildo, kitos yra nesuderinamos. Tačiau visos jos numato, kad tobulai protingų būtybių visuomenėje nebus troškimo valdyti arba jis bus neveiksmingas. Engimo arba troškimo engti egzistavimas bus pirmasis požymis, jog vis dar nerastas tikrasis socialinio gyvenimo problemų sprendimas.

Tai galima ir kitaip išdėstyti. Laisvė — tai buvimas savo paties šeimininku, kliūčių savo valiai pašalinimas, nesvarbu, kokios tos kliūtys būtų — gamtos, savo paties nesuvaldomų aistrų, iracionalių institucijų, kitų žmonių skirtingos valios ir elgsenos priešinima-

sis. Techninėmis priemonėmis (bent jau iš principo) gamtą aš visada galiu veikti, ją formuoti pagal savo valią. Bet kaip aš turiu elgtis su nepaklusniais žmonėmis? Aš privalau, jei galiu, ir jiems primesti savo valią, „lieti" juos pagal savo šabloną, skirstyti vaidmenis savo spektaklyje. Tačiau ar tai nereikš, kad tik aš esu laisvas, o jie yra mano vergai? Jie bus vergai, jei savo planu atsižvelgiu ne į jų norus ir vertybes, o vien tik į savuosius. Bet jei mano planas visiškai racionalus, tai jis leis visiškai išsiskleisti jų „tikrajai" prigimčiai, leis jiems realizuoti savo sugebėjimus racionaliai spręsti, „kad iš savęs sukurtų tai, kas geriausia", — ir visa tai vyks kaip mano „tikrojo aš" realizavimo dalis. Visi teisingi visų tikrų problemų sprendimai turi būti suderinami; maža to, jie turi įsimontuoti į vieną visumą — būtent tai turima omeny, kai jie vadinami racionaliais, o pasaulis — harmoningu. Kiekvienas žmogus turi savo savitą charakterį, sugebėjimus, aspiracijas, tikslus. Suvokęs, kokie tie tikslai bei kokios žmonių prigimtys ir kaip jos viena su kita susietos, aš galiu, jei turiu žinių ir jėgų, bent jau iš principo visas jas patenkinti, nes tos prigimtys ir tie tikslai racionalūs. Racionalumas — tai žinojimas, kokie daiktai ir žmonės yra iš tiesų: smuikams daryti neprivalau naudoti akmenų, smuikininku gimusio taip pat neturiu versti groti fleita. Jei pasaulį valdys protas, tai nebus prievartos poreikio; tinkamai suplanuotas gyvenimas sutaps su visiška protingos savivaldos laisve. Taip gali būti tik tada, kai planas yra teisingas, t. y. kai remiamasi vienu vieninteliu modeliu, kuris tenkina proto reikalavimus. Jo įstatymai bus proto padiktuotos taisyklės: varginančios jos atrodys tik tiems, kurių protas snaudžia, kurie nesupranta tikrų savo „tikrojo aš" poreikių. Kol kiekvienas aktorius žino ir atlieka jam proto — savo tikrąją prigimtį ir tikruosius tikslus suprantančio sugebėjimo — paskirtą vaidmenį, tol jokio konflikto negali būti. Kiekvienas žmogus bus laisvas, pats save valdantis kosminės dramos aktorius. Todėl Spinoza mums sako, jog „vaikai nėra vergai, net jei jų atžvilgiu taikoma prievarta", nes „jie paklūsta jų pačių naudai duotiems įsakymams"; „tikros valstybės valdinys nėra vergas, nes bendri interesai apima ir jo paties naudą"[31].

[31] *Tractatus Theologico — Politicus*, sk. 16, p. 137. — In Benedict de Spinoza. *The Political Works*, ed. A. G. Wernham. — Oxford, 1958.

Panašiai sako Locke'as: „Ten, kur nėra įstatymo, nėra ir laisvės", nes protingi įstatymai — tai gairės žmogaus „tikriesiems interesams" ar „visuotiniam gėriui"; kadangi tokie įstatymai „mus apsaugo nuo pelkių ir prarajų", — priduria Locke'as, — tai „vargu ar jie nusipelno apribojimo vardo"[32], o apie norą išvengti tokių įstatymų jis kalba kaip apie neprotingą „pasileidimą", „bukumą"[33] ir pan. Montesquieu, užmiršęs savo liberalias nuostatas, apie politinę laisvę kalba ne kaip apie leidimą daryti ką norime arba bent jau ką leidžia įstatymas, bet vien kaip apie „galią daryti tai, ko privalome norėti"[34]; tatai beveik pakartoja Kantas. Burke'as skelbia individo „teisę" būti suvaržytam jo paties naudai, nes „unisonu su iš anksto nustatyta daiktų tvarka skamba numanomas visų protingų būtybių sutikimas"[35].

Bendra šių mąstytojų (ir daugelio scholastų iki jų bei jakobinų ir komunistų po jų) prielaida yra ta, kad racionalūs mūsų „tikrųjų" prigimčių tikslai turi sutapti arba turi būti suderinti taip, kad sutaptų, nors ir labai smarkiai prieš šį procesą protestuotų mūsų vargani, nemokšiški, troškimų pagauti, aistringi empiriniai „aš". Laisvė nėra laisvė daryti tai, kas iracionalu, kvaila ar klaidinga. Empirinių „aš" įspraudimas į tinkamą šabloną yra ne tironija, o išlaisvinimas[36]. Rousseau sako, jog savanoriškai pajungdamas visas savo gyvenimo sritis visuomenei, aš kuriu darinį, kuriame negali rastis vietos užgaulei, nes jis sukurtas visų jo narių vienodu pasiaukojimu; tokioje visuomenėje niekas negali turėti intereso pakenkti ki-

[32] *Two Treatises of Government*, antras traktatas, § 57.

[33] Ibid., § 6, p. 163.

[34] *De l'esprit des lois*, kn. 2, sk. 3, p. 205. — In *Oeuvres complètes de Montesquieu*, ed. A. Masson. — Paris, 1950—1955, vol. I A.

[35] Appeal from the Old to the New Whigs (1791), p. 93—94. — In *The Works of the Right Honourable Edmund Burke* (World's Classics edition), vol. 5. — London, 1907.

[36] Paskutinis žodis šiuo klausimu, man atrodo, priklauso Benthamui: „Ar laisvė daryti bloga nėra laisvė? Jei ne, tai kas ji yra? Argi mes nesakome, jog iš idiotų ir blogų žmonių būtina atimti laisvę, nes jie ja piktnaudžiauja?" — In *The Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring. — Edinburgh, 1843, vol. 1, p. 301. Su tuo palyginkime tipišką to paties laikotarpio jakobinų teiginį: „Darydamas bloga, joks žmogus nėra laisvas. Sutrukdyti jam — tai jį išlaisvinti". Tai aptarė Crane Brinton. „Political Ideas in the Jacobin Clubs". — In *Political Science Luarterly* 43 (1928), p. 249—264, ypač p. 257. Beveik tais pačiais terminais vėlesniame amžiuje tai pakartojo britų idealistai.

tam. „Atiduodamas save visiems, aš savęs neatiduodu niekam"[37] ir atgaunu tiek pat, kiek ir prarandu, naujiems mano laimėjimams apsaugoti atsiranda nauja jėga. Kantas aiškina: tikroji laisvė yra tik tai, jog „savo laukinės nežabotos laisvės individas visiškai atsisako, kad ją vėl atgautų nepažeistą tapęs priklausomas nuo įstatymų", „nes ši priklausomybė yra mano paties valios, veikiančios kaip įstatymų leidėja, kūrinys"[38]. Laisvė ne tik suderinama su valdžia, bet ir beveik tapati jai. Tai visų XVIII a. žmogaus teisių deklaracijų ir visų tų, kurie į visuomenę žiūri kaip į projektą, sukurtą pagal protingus išmintingo įstatymų leidėjo, gamtos, istorijos ar Aukščiausios būtybės dėsnius, mąstysena ir kalbėsena. Beveik tik vienas Benthamas atkakliai kartojo, jog įstatymų reikalas ne išlaisvinti, bet apriboti: „Kiekvienas įstatymas yra laisvės pažeidimas"[39] — net jei dėl tokio „pažeidimo" laisvė apskritai padidėja.

Jei šios pagrindinės prielaidos teisingos, t. y. jei socialinių problemų sprendimo metodas panašus į gamtos mokslų problemų sprendimo būdą ir jei protas yra tai, kuo jį laikė racionalistai, tai galbūt visa tai ir turėtų įvykti. Idealiu atveju laisvė sutampa su įstatymu, autonomija — su valdžia. Įstatymas, kuris man draudžia daryti tai, ko aš kaip sveiko proto žmogus negaliu norėti, nėra mano laisvės apribojimas. Idealioje visuomenėje, kurią sudaro visiškai atsakingos būtybės, pamažu turėtų nunykti taisyklės, nes vargu ar aš jas pastebėčiau. Tik vienas socialinis judėjimas buvo pakankamai drąsus suformuluoti šią tezę aiškiai ir pripažinti jos padarinius — tai anarchistai. Tačiau visos racionalistine metafizika grįstos liberalizmo formos yra daugiau ar mažiau modifikuotos to paties požiūrio versijos.

Tokiam šitos problemos sprendimui kitados energiją paskyrę mąstytojai susidūrė su klausimu, kaip galima praktiškai padaryti žmones tokius racionalius. Aišku, jog jie turi būti apsišvietę. Juk neapsišvietę žmonės yra iracionalūs, heteronomiški ir šaukiasi prievartos, kad būtų įmanoma sukurti pakenčiamą gyvenimą protingiesiems, jei norima, kad šie gyventų toje pačioje visuomenėje, o nebūtų priversti pasitraukti į dykumą arba į kokias nors Olimpo aukš-

[37] *Social Contract*, kn. 1, sk. 6, p. 361. — In *Oeuvres complètes*, vol. 3.

[38] Op. cit., vol. 6, p. 316.

[39] Op. cit., žr. 36 išnašą.

tybes. Bet iš neišsilavinusių negalima tikėtis, kad jie supras savo auklėtojų tikslus ir padės jiems jų siekti. Švietimas, sako Fichte, neišvengiamai turi veikti tokiu būdu, „kad jūs vėliau suprastumėte to, ką aš dabar darau, motyvus"[40]. Iš vaikų negalima tikėtis, kad jie supras, kodėl verčiami eiti į mokyklą, nemokšos — t. y. dabartinė žmonijos dauguma — taip pat nesupras, kodėl jie turi paklusti įstatymams, kurie juos netrukus padarys protingus. „Prievarta taip pat yra auklėjimo rūšis."[41] Jūs išmokstate didžiosios dorybės paklusti pranašesniems. Jeigu negalite suprasti savo kaip racionalios būtybės intereso, tai nereikia tikėtis, kad aš su jumis tarčiausi ar kad, jums tampant protingiems, taikstyčiausi su jūsų norais. Galų gale aš privalau jus priversti saugotis raupų, net jei šito nenorėtumėte. Net Millis pasirengęs sakyti, kad galiu žmogui jėga sutrukdyti pereiti tiltą, jei nėra laiko jį įspėti, jog tiltas tuoj tuoj sugrius, nes žinau arba turiu pagrindo manyti, kad jis negali norėti įkristi į vandenį. Fichte geriau negu jo epochos neapsišvietęs vokietis žino, kuo šis nori būti ar ką jis nori daryti. Išminčius jus pažįsta geriau negu jūs pats save, nes esate savo aistrų auka, vergas, gyvenantis heteronomišką gyvenimą, nesugebantis suprasti savo tikrųjų tikslų. Jūs norite būti žmogumi. Valstybės tikslas — patenkinti jūsų norą. „Švietimas būsimojo supratimo labui pateisina prievartą."[42] Mano protas, jei jis turi triumfuoti, privalo įveikti ir numalšinti mano žemesniuosius instinktus, mano aistras ir troškimus, kurie mane paverčia vergu; panašiai (tas fatališkas perėjimas nuo individualių prie socialinių sąvokų yra beveik nejuntamas) aukštesnieji visuomenės elementai — labiau išsilavinę, protingesni, tie, kurie „įžvalgiausi iš savo epochos žmonių"[43] — gali naudoti prievartą, kad iracionalioji visuomenės dalis taptų racionali. Juk (mus tuo dažnai įtikinėjo Hegelis, Bradley, Bosanquet) paklusdami protingam žmogui, mes paklūstame sau: ne tokie, kokie esam — skendintys savo nemokšiškume ir savo aistrose, silpni, gydytinų ligų apnikti padarai, globėjo reikalingi glo-

[40] *Johann Gottlieb Fichte's Sämmtliche Werke*, ed. I. H. Fichte. — Berlin, 1845-1846, vol. 7, p. 576.

[41] Ibid., p. 574.

[42] Ibid., p. 578.

[43] Ibid., p. 576.

botiniai, bet tokie, kokie galėtume būti, jei būtume protingi; kokie galėtume būti net dabar, jei tik įsiklausytume į racionalųjį elementą, kuris *ex hypothesi* glūdi kiekviename žmoguje, vertame šito vardo.

„Objektyviojo proto" filosofai, pradedant Fichte, sukūrusiu tvirtos, griežtai centralizuotos „organinės" valstybės teoriją, ir baigiant T. H. Greenu, jo švelniu ir humanišku liberalizmu, manė realizuoją racionalius, kad ir kokius neartikuliuotus reikalavimus, būdingus kiekvienai sąmoningai būtybei (o ne tiems reikalavimams besipriešiną). Bet galiu atsisakyti tokio demokratinio optimizmo ir, vietoj teleologinio hėgelininkų determinizmo pasirinkęs kokią nors voliuntaristiškesnę filosofiją, galiu sumanyti užkarti savo visuomenei — jos pačios labui — planą, kurį pats sukūriau remdamasis savo racionalia išmintimi; tasai planas, jei nesiimčiau veikti savo valia, galbūt prieš nekintančius didžiosios mano bendrapiliečių daugumos norus, išvis negalėtų būti įgyvendintas. Arba, visiškai atsisakydamas proto sąvokos, galiu save įsivaizduoti kaip įkvėpimo pagautą menininką, kuris, remdamasis savo unikalia vizija — panašiai kaip dailininkas derina spalvas ar kompozitorius garsus — pagal šablonus formuoja žmones; žmonija — tai neapdorota medžiaga, kuriai aš primetu savo kūrybinę valią; net jei tame procese kenčia ir miršta žmonės, jis juos pakylėja į aukštumą, į kurią jie niekad be mano prievartinio, tačiau kūrybiško įsikišimo į jų gyvenimą nebūtų pakilę. Šitaip savo veiksmus motyvuoja kiekvienas diktatorius, inkvizitorius ir šantažuotojas, stengdamasis pasiteisinti tam tikru moraliniu ar net estetiniu tikslu. Aš privalau žmonėms (arba drauge su jais) padaryti tai, ko jie patys negali, ir negaliu prašyti jų leidimo ar sutikimo, nes jie bejėgiai žinoti, kas jiems geriausia; tai, ką jie iš tikrųjų leis ir pripažins, gali reikšti niekingos vidutinybės gyvenimą ar galbūt net jų pražūtį ir savižudybę. Leiskite dar kartą pacituoti šitos herojiškos doktrinos tikrąjį protėvį Fichte: „Niekas neturi... teisių prieš protą"[44]. „Žmogus bijo savo subjektyvumą palenkti proto dėsniams. Pirmenybę jis teikia tradicijai arba šališkumui."[45]

[44] Ibid., p. 578; 580.

[45] „Priversti žmones rinktis teisingą valdžios formą, jėga primesti jiems Teisę — ne tik teisinga, bet ir šventa kiekvieno tai suprantančio ir galią veikti turinčio žmogaus pareiga." Ibid., vol. 4, p. 436.

Nepaisant to, jis turi būti palenktas. Svarbiausiais Fichte laiko reikalavimus to, ką jis vadino protu; Napoleonas, Carlyle'is ar romantiškieji autoritarinio valdymo šalininkai gali puoselėti kitas vertybes ir prievartinį jų įtvirtinimą laikyti vieninteliu keliu į „tikrąją" laisvę.

Tą patį požiūrį griežtai suformulavo Auguste'as Comte'as. Jis klausė: „Jei mes neleidžiame laisvai mąstyti chemijoje ar biologijoje, tai kodėl turėtume leisti moralėje arba politikoje?"[46] Iš tikrųjų, kodėl? Jei prasminga kalbėti apie politines tiesas — visuomenės tikslus, kuriuos, kai jie bus atrasti, visi žmonės, kadangi jie žmonės, turės pripažinti politinėmis tiesomis, ir jei, kaip tikėjo Comte'as, jas laiku atskleis mokslinis metodas, tuomet nebebus pagrindo siekti nuomonės ar veikimo laisvės — bent jau kaip tikslo savaime, o ne tik kaip individus ar grupes stimuliuojančio intelektualinio klimato. Kodėl turėtų būti toleruojamas bet koks atitinkamų ekspertų nesankcionuotas elgesys? Comte'as tiesiai išklojo tai, kas *implicite* glūdi politinėse racionalistų teorijose nuo antikinės Graikijos. Iš esmės galįs būti tik vienas teisingas gyvenimo būdas; išminčiai taip gyvena savaime, ir kaip tik todėl jie vadinami išminčiais. Neišminčiai turi būti į jį tempiami visomis išminčių turimomis socialinėmis priemonėmis, nes kodėl reikėtų pakęsti, kad aiški klaida išliktų ir plistų? Nesubrendę ir nemokyti turi būti priversti pasakyti: „Tik tiesa išlaisvina, ir vienintelis būdas sužinoti tiesą — tai šiandien aklai daryti tai, ką jūs, ją žinantieji, man įsakote ar mane priverčiate daryti būdami tikri, jog tik taip mane apšvies jūsų aiški vizija ir aš tapsiu toks pat laisvas kaip ir jūs".

Mes iš tikrųjų nuklydome nuo savo liberaliojo išeities taško. Šis argumentas, kuriuo savo paskutiniuoju laikotarpiu rėmėsi Fichte, o po jo ir kiti autoriteto gynėjai nuo Viktorijos laikų mokytojų ir kolonijų administratorių iki paskutiniųjų nacionalistų ar komunistų diktatorių, yra kaip tik tai, prieš ką pikčiausiai protestuoja stoikų ir kantininkų moralė gindama laisvą, savo vidiniu supratimu besivadovaujančio as-

[46] Žr.: „Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société" (1822), p. 53. — In Auguste Comte. *Appendice général du système de politique positive*. — Paris, 1854. Paskelbta kaip dalis t. 4: *Système de politique positive*. — Paris, 1851—1854. (Millis cituoja tai veikale *Auguste Comte and Positivism*, p. 301—302. — In *Collected Works*.

mens protą. Taigi šitas racionalistų argumentas, kad galimas vienintelis teisingas sprendimas, jei ne logiškai pagrįstomis, tai istoriškai ir psichologiškai suprantamomis pakopomis, vedė nuo individualios atsakomybės ir individualaus tobulėjimo doktrinos į autoritarinę valstybę, paklūstančią platoniškųjų globėjų elito direktyvoms.

Kas lėmė tokį keistą pasikeitimą, kad griežtas Kanto individualizmas buvo transformuotas į kažką, kas labai artima grynai totalitarinei doktrinai? (O juk šią transformaciją atliko mąstytojai, kai kurie iš jų pretendavę būti Kanto mokiniais.) Šis klausimas nėra tik istorinis, nes tą pačią keistą evoliuciją perėjo ne vienas šiuolaikinis liberalas. Tiesa, Kantas, sekdamas Rousseau, atkakliai teigė, kad racionaliai save valdyti sugeba visi žmonės; kad negali būti moralės dalykų specialistų, nes moralė — tai ne specializuoto pažinimo dalykas (kaip kad manė utilitaristai ir *philosophes*), bet sritis, kurioje tinkamai panaudojamas universalus žmonių sugebėjimas; ir todėl žmonės tampa laisvi ne veikiami tam tikrų juos tobulinančių būdų, kurie jiems gali būti primesti, bet žinodami, kodėl jie būtent taip turi daryti tai, ko niekas kitas vietoj jų arba jų labui negalėtų padaryti. Tačiau net Kantas, įsileidęs į politinius klausimus, manė esant galima pripažinti, kad joks įstatymas (su sąlyga, kad jis yra toks, jog paklaustas aš jam pritarčiau kaip protinga būtybė) iš manęs negali atimti jokios mano racionalios laisvės dalies. Šitaip buvo plačiai atvertos durys ekspertų valdymui. Dėl visų įstatymų paskelbimo aš negaliu visad tartis su visais žmonėmis. Valdymas negali būti ištisinis plebiscitas. Be to, kai kurie žmonės nėra labai jautrūs savo ir kitų proto balsui; kai kurie atrodo esą stulbinamai kurti. Jei aš esu įstatymų leidėjas ar valdovas, tai privalau manyti, jog jei mano priimtas įstatymas protingas (o konsultuotis aš galiu tik su savo paties protu), tai jį automatiškai pripažins visi mano visuomenės nariai, nes jie yra protingos būtybės. Juk jeigu jie jo nepripažins, tai jie *pro tanto* neprotingi; tuomet juos reikės numalšinti protu — nesvarbu, jų pačių ar mano, nes visų galvose proto nutarimai turi būti tie patys. Aš išleidžiu įsakymus, ir jei jūs priešinatės, imuosi malšinti jumyse glūdintį iracionalų, protui besipriešinantį elementą. Mano uždavinys būtų lengvesnis, jei jūs pats tai numalšintumėte savyje; pabandysiu jus išmokyti tai padaryti. Bet aš atsakingas už visuomenės gerovę ir negaliu laukti, kol visi žmo-

nės taps visiškai protingi. Kantas gali protestuoti, kad valdinio laisvės esmę sudaro tai, jog jis, ir tik jis, davė sau įsakymą paklusti. Bet tai idealus sprendimas. Jeigu jums nepavyks sudrausminti savęs, už jus tai turėsiu padaryti aš, ir negalėsite skųstis laisvės nebuvimu, nes tas faktas, jog Kanto protingas teisėjas jus pasodino į kalėjimą, įrodo, kad jūs neklausėte savo proto vidinio balso, kad, panašiai kaip vaikas, laukinis, idiotas, jūs dar nesate subrendęs savivaldai arba tam apskritai esate negabus[47].

Jei tai veda į despotizmą, nors ir patį geriausią bei išmintingiausią — į *Užburtosios fleitos* Zarastro šventovę, — bet vis dėlto į despotizmą, ar negali būti, jog čia kažkas negerai su samprotavimo prielaidomis? Jog kažkuo klaidingos pačios pagrindinės tezės? Leiskite man jas dar kartą išdėstyti: pirma, visi žmonės turi vieną vienintelį

[47] Kantas labiausiai priartėjo prie „negatyvaus" laisvės idealo teigimo, kai viename iš savo politinių traktatų pareiškė, jog „didžiausia žmonių giminės problema, kurią spręsti ją verčia jos prigimtis, yra sukurti pilietinę visuomenę, kuri teisę visuotinai tvarkytų pagal įstatymą. Tik didžiausią laisvę turinčioje visuomenėje... su tiksliausiu laisvės ribų (kiekvienam individui) apibrėžimu ir garantavimu, kad ta laisvė galėtų koegzistuoti su kitų laisve, gali būti pasiektas aukščiausias — visos žmonijos — prigimties tikslas, t. y. visų jos sugebėjimų išplėtojimas". — *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784). — In op. cit., vol. 8, p. 22. Išskyrus teleologines implikacijas, iš pradžių neatrodo, kad ši formuluotė labai skirtųsi nuo ortodoksinio liberalizmo. Bet kaip apibrėžti „tiksliausio ribų apibrėžimo ir garantavimo" kriterijų? Moderniausi ir nuosekliausi liberalai nori situacijos, kurioje kuo daugiau individų galėtų realizuoti kuo daugiau tikslų be jų vertės nustatymo, nebent jie trukdytų kitų tikslams. Jie nori, kad ribos tarp individų ar žmonių grupių būtų nubrėžtos atsižvelgiant vien į būtinybę neleisti susidurti žmonių tikslams, kurie visi vienodai turi būti laikomi galutiniais. Kantas ir panašūs racionalistai visų tikslų nelaiko vienodai vertingais. Jiems laisvės ribos yra brėžiamos taikant „proto" taisykles — proto, kuris yra daug daugiau negu paprastas pačių taisyklių visuotinumas: tai visiems žmonėms tapatų tikslą sukuriantis ar atskleidžiantis sugebėjimas. Viskas, kas neracionalu, turi būti pasmerkta proto vardu, tad įvairūs asmeniniai tikslai, kurių siekti žmones skatina jų vaizduotė ir idiosinkrazijos, — pvz., estetinė ir kitokia neracionali saviraiška, — gali būti bent jau teoriškai negailestingiausiai numalšinti tam, kad atvertų kelią proto reikalavimams. Žmonėms uždėta proto ir pareigų valdžia tapatinama su individualia laisve darant prielaidą, jog tik racionalūs tikslai gali būti „tikri" realios laisvo žmogaus prigimties objektai.

Turiu prisipažinti, niekuomet nesupratau, ką šiame kontekste reiškia „protas"; čia tik norėčiau nurodyti, kad šios filosofinės psichologijos apriorinės prielaidos nesuderinamos su empirizmu, t. y. su kiekviena doktrina, kuri remiasi patirtimi įgyjamu žmonių ir jų tikslų pažinimu.

tikslą — protingai save valdyti; antra, visų racionalių būtybių tikslai būtinai turi darniai sudaryti vieną universalų, harmoningą modelį, kurį kai kurie žmonės gali sugebėti atpažinti aiškiau negu kiti; trečia, visi konfiktai, o drauge ir visos tragedijos kyla tik dėl to, kad protas susiduria su iracionaliais arba nepakankamai racionaliais — nesubrendusiais ar nesusiformavusiais gyvenimo elementais — nesvarbu, individualiais ar visuomeniniais, ir tokie susidūrimai iš principo yra išvengiami, o visiškai protingoms būtybėms neįmanomi; ir galiausiai žmonės, tik visi atvesti į protą, natūraliai paklus protingiems savo prigimties dėsniams (jie visų tie patys) ir iškart ims gerbti įstatymą bei taps visiškai laisvi. Ar gali būti, kad Sokratas ir juo sekę pagrindinės Vakarų etinės ir politinės tradicijos kūrėjai daugiau kaip du tūkstantmečius klydo ir kad dorybė nėra tapati pažinimui, o laisvė nesutampa nė su vienu iš šių dalykų? Ar gali būti, kad nors pagal šį garsųjį požiūrį dabar yra valdomas didesnio skaičiaus žmonių gyvenimas negu kada nors anksčiau per ilgą šio požiūrio istoriją, nė viena iš jo prielaidų neįrodoma, o galbūt net nėra teisinga?

VI

Statuso ieškojimas

Tačiau egzistuoja ir kitas, istoriškai svarbus požiūris į šią temą. Jis, suplakdamas laisvę su jos seserimis — lygybe ir brolybe, atveda prie panašių neliberalių išvadų. Nuo to laiko, kai ši problema buvo iškelta XVIII a. pabaigoje, atkakliai ir kaskart vis veiksmingiau svarstomas klausimas, ką reiškia „individas". Juk jeigu aš gyvenu visuomenėje, tai viskas, ką darau, neišvengiamai veikia kitus, be to, yra veikiama kitų veiklos. Atidžiau pažiūrėjus, žlunga net energingos Millio pastangos nužymėti skirtumą tarp privataus ir visuomeninio gyvenimo sričių. Iš esmės visi Millio kritikai nurodė, kad viskas, ką aš darau, gali baigtis kitiems pakenksiančiais padariniais. Be to, aš esu socialinė būtybė ne vien todėl, kad sąveikauju su kitais, bet ir gilesne prasme. Juk ar tas, kas aš esu, bent iš dalies nesu dėl to, ką apie mane galvoja ir jaučia man kiti? Kai savęs paklausiu, kas aš esu, ir atsakau: anglas, kinas, prekeivis, nereikšmingas žmogelis, milijonierius, nuteistasis, tai pagalvojęs supran-

tu, jog norint turėti šių savybių reikia, kad kiti mano visuomenės nariai pripažintų mano priklausomybę tam tikrai grupei ar klasei. Taip pat suprantu, kad kai kurios pačios asmeniškiausios ir nekintamos mano charakteristikas žyminčių terminų reikšmės, be kita ko, rodo kaip tik šį pripažinimą. Aš nesu bekūnis protas. Nė Robinzonas Kruzas, vienintelis žmogus savo saloje. Nuo sąveikos su kitais žmonėmis priklauso ne vien tik mano materialus gyvenimas; tokį, koks esu, mane daro socialinės jėgos; maža to, dalis mano savivokos (galbūt net ir visa), ypač moralinio ir socialinio tapatumo pojūtis, gali būti suprantamas tik socialinio audinio, kurio elementas aš esu, požiūriu (nors ši metafora neturi būti pernelyg išplėsta).

Laisvės stygius, dėl kurio skundžiasi žmonės arba jų grupės, dažniausiai tolygus tinkamo pripažinimo stygiui. Aš galiu siekti ne to, ko Millis norėtų, kad aš siekčiau, t. y. saugumo nuo prievartos, nuo despotiško arešto, nuo tironijos, nuo tam tikrų veiklos galimybių praradimo ar erdvės, kurioje aš teisėtai niekam neturiu atsiskaityti už savo veiksmus. Lygiai taip pat aš galiu nesistengti turėti ir racionalų socialinio gyvenimo planą arba tobulėti, ko siekia beaistris išminčius. Ko galiu stengtis išvengti — tai tiesiog būti ignoruojamas, niekinamas, traktuojamas globėjiškai arba kaip perdėm suprantamas. Trumpiau sakant, vengti, kad būčiau netraktuojamas kaip individas, kad nebūtų deramai pripažįstamas mano unikalumas, kad būčiau klasifikuojamas kaip tam tikros blankios amalgamos elementas, kaip statistinis vienetas, be savo identifikuojamų, grynai žmogiškų bruožų ir savitų tikslų. Būtent prieš tokį pažeminimą aš ir kovoju — ne už lygybę prieš įstatymą, ne už laisvę daryti tai, ką noriu (nors ir to galiu norėti), bet už padėtį, kurioje galiu jaustis atsakingas subjektas (mat mane tokiu laiko), į kurio valią atsižvelgiama, nes tam turiu teisę, net jei mane puola ir persekioja už tai, kad esu toks, koks esu, ir renkuosi taip, kaip renkuosi.

Tai statuso ir pripažinimo geidimas: „Neturtingiausias žmogus Anglijoje gyvenimą turi nugyventi kaip didžiausias iš anglų"[48]. Aš trokštu būti suprastas ir pripažintas, net jei tai reikštų, kad būsiu nepopuliarus ir nemėgstamas. Ir vieninteliai asmenys, galin-

[48] Iš Thomo Rainborow kalbos Putney 1647 m. — In *The Clarke Papers: Selections from the Papers of William Clarke*, ed. C. H. Firth. — London, 1891, vol. 1, p. 301.

tys mane taip pripažinti ir suteikti man pojūtį, kad esu šis tas, — tai nariai tos visuomenės, kuriai istoriškai, moraliai, ekonomiškai ir gal etniškai jaučiuosi priklausąs[49]. Mano individualus „aš" nėra kažkas, ką galiu atskirti nuo savo santykių su kitais ar nuo tų savo savybių, kurias jie priskiria man. Todėl kai aš, tarkime, reikalauju išlaisvinti mane iš politinės ar socialinės priklausomybės, tai reikalauju, kad pakeistų savo požiūrį į mane tie, kurių nuomonės ir elgsena man padeda apsibrėžti savo paties įvaizdį. O kas tinka individui, tas tinka ir socialinėms, politinėms, ekonominėms, religinėms grupėms, t. y. žmonėms, suvokiantiems savo, kaip tokių grupių narių, poreikius ir tikslus. Tai, ko paprastai reikalauja engiamos klasės ar tautos, nėra tiesiog nevaržoma jų narių veikimo laisvė, netgi ne socialinių ar ekonominių galimybių lygybė, o juo labiau ne vieta nesutarimų nepažįstančioje, organiškoje, protingo įstatymų leidėjo suplanuotoje valstybėje. Tai, ko jos nori, dažniausiai yra tiesiog pripažinimas (jų klasės ar tautos, odos spalvos ar rasės). Jos nori būti pripažintos kaip savarankiškas žmonių veiklos šaltinis, kaip savo valią turintis subjektas, ketinantis veikti pagal tą valią (nesvarbu, ar ji gera, teisėta, ar ne). Jos nori, kad jų nevaldytų, nemokytų, kad joms nevadovautų kokia nors, tegu ir pati švelniausia ranka, tarytum jie būtų ne visai žmonės ir todėl ne visai laisvi.

Gerokai platesnę negu grynai racionalistinę prasmę tai suteikia Kanto pasakymui: „Paternalizmas — tai didžiausias despotizmas, kokį galima įsivaizduoti". Paternalizmas despotiškas ne todėl, kad jis labiau engia negu atvira, brutali, neapsišvietusi tironija, ir ne tik todėl, kad jis ignoruoja manyje įkūnytą transcendentalųjį protą, bet todėl, kad įžeidžia mano savęs kaip žmogaus sampratą, pasak ku-

[49] Tai akivaizdžiai giminiška Kanto žmogaus laisvės doktrinai; bet tai socializuota ir empirinė jos versija, ir todėl beveik priešingybė. Kanto laisvasis žmogus neturi jokio poreikio, kad jo vidinė laisvė būtų visuomenės pripažinta. Jei jis išnaudojamas kaip priemonė siekti kokio nors išorinio tikslo, toks išnaudotojų elgesys yra blogas, tačiau jo paties „noumeninis" statusas nepaliečiamas, ir jis yra visiškai laisvas, pilnavertis žmogus, kad ir kaip jis būtų traktuojamas. Poreikis, apie kurį čia kalbama, visiškai susijęs su mano santykiu su kitais. Aš negaliu, visiškai suvokdamas savo vidinę vertę ir pašaukimą, su baironišku pasipūtimu ignoruoti kitų požiūrį arba pasitraukti į savo vidinį gyvenimą, nes savo akyse aš esu toks, kokiu mane laiko kiti. Aš susitapatinu su savo aplinkos požiūriu; tai heteronomiškiausia būklė, kokią galima įsivaizduoti.

rios, aš turiu tvarkyti savo gyvenimą pagal savus tikslus (nebūtinai racionalius ar geranoriškus) ir, svarbiausia, turiu teisę būti kitų pripažintas. Jei nepripažįstama, kad aš esu toks, tai man pačiam gali nepavykti pripažinti savo pretenzijų būti visiškai savarankišku žmogumi, aš galiu suabejoti savo teise būti juo. Juk tai, kas aš esu, gerokai sąlygota to, ką aš jaučiu ir galvoju; o tai, ką aš jaučiu ir galvoju, sąlygoja visuomenės, kuriai aš priklausau, vyraujantys jausmai ir mintys. Šioje visuomenėje aš, Burke'o požiūriu, esu ne socialinės struktūros atskiras atomas, bet ingredientas (vartojant pavojingą, bet būtiną metaforą). Aš galiu jaustis nelaisvas tuo požiūriu, kad nesu pripažįstamas kaip pats save valdantis individualus žmogus; tačiau aš taip pat galiu jaustis esąs ir nepripažintos ar nepakankamai gerbiamos grupės narys; tuomet aš trokštu visos savo klasės, bendruomenės, tautos, rasės ar profesijos emancipacijos. Šito aš galiu taip stipriai trokšti, kad, skausmingai siekdamas statuso, verčiau sutiksiu būti terorizuojamas ir blogai valdomas savo rasės ar socialinės klasės narių, kurie vis dėlto mane pripažino žmogumi ir konkurentu, t. y. jiems lygiu asmeniu, negu susitaikysiu su tuo, kad su manimi gerai ir tolerantiškai elgtųsi kas nors iš aukštesnės ar tolimesnės grupės, nepripažįstančios manęs tokio, koks aš noriu jaustis esąs. Tai didžiojo tiek individų ir grupių, tiek (jau mūsų dienomis) profesijų, klasių, tautų bei rasių reikalavimo pripažinti esmė. Net jei aš iš savo visuomenės narių rankų negaučiau „negatyviosios" laisvės, jie vis dėlto yra mano grupės nariai; jie supranta mane, kaip ir aš juos suprantu, ir šis supratimas sukelia pojūtį, kad ir aš šiame pasaulyje šį tą reiškiu. Būtent šis abipusio pripažinimo troškimas verčia autoritariškiausių demokratijų narius sąmoningai rinktis savąją valdžią labiausiai apsišvietusių oligarchijų nenaudai; arba šiandien kokios nors tik ką išsilaisvinusios Azijos ar Afrikos valstybės narį verčia mažiau skųstis, kai jį brutaliau traktuoja jo paties rasės ar tautos nariai, negu kai jį valdė koks nors atsargus, teisingas, ramus ir geranoriškas administratorius iš šalies. Kol šis fenomenas nesuvoktas, tol nesuprantamai paradoksalūs atrodo idealai ir elgesys ištisų tautų, kurios, Millio žodžiais tariant, kenčia nuo elementarių žmogaus teisių varžymo ir kurios visiškai nuoširdžiai sakosi laisvės dabar turinčios daugiau, negu tada, kai šios jų teisės buvo mažiau ribojamos.

Tačiau negalima šio statuso ir pripažinimo troškimo lengvai sutapatinti su individualia laisve nei „negatyviąja“, nei „pozityviąja“ šio žodžio prasme. Tai kažkas, ko žmonėms reikia ne mažiau kaip laisvės ir už ką jie aistringai kovoja, — tai laisvei giminiškas dalykas, bet ne laisvė. Nors tai suponuoja negatyviąją laisvę ištisai grupei, tatai yra labiau susiję su solidarumu, brolybe, tarpusavio supratimu, lygaus bendravimo poreikiu — visu tuo, kas kartais, tačiau klaidingai vadinama socialine laisve. Socialiniai ir politiniai terminai neišvengiamai būna migloti. Pastangos politinį žodyną padaryti pernelyg tikslų gali paversti jį nenaudingu dalyku. Bet nepadedama rasti tiesos, kai žodžiai vartojami laisviau, negu reikia. Laisvės sąvokos tiek pozityviąja, tiek ir negatyviąja prasme esmė — apsiginti nuo ko nors ar kieno nors kišimosi: kokių nors kitų žmonių, kurie įžengia į mano sritį, kurie man rodo savo valdžią, kokių nors manijų, baimių, neurozių, iracionalių jėgų, — apsisaugoti nuo vienokios ar kitokios rūšies įsibrovėlių ar despotų. Pripažinimo troškimas yra troškimas kažko kitko: bendrumo, geresnio supratimo, interesų integracijos, gyvenimo, pagrįsto bendru pasitikėjimu ir pasiaukojimu. Tik kai laisvės troškimas supainiojamas su šiuo stipriu ir universaliu statuso ir supratimo geidimu ir dar papildomai supainiojamas, jį sutapatinus su socialinės savivaldos sąvoka (kai laisvas „aš“ jau ne individas, o socialinė visuma), gaunama tai, kas oligarchų ir diktatorių valdžiai paklūstantiems žmonėms leidžia tvirtinti, neva toji valdžia juos tam tikra prasme išlaisvinusi.

Daug rašyta apie klaidingą požiūrį, pasak kurio, socialinės grupės laikomos asmenimis tiesiogine prasme, o tai, kad jos kontroliuoja ir drausmina savo narius, traktuojama tik kaip savidisciplina, savanoriška savikontrolė, kuri individą palieka laisvą. Tačiau argi net vadovaujantis šiuo „organišku“ požiūriu, būtų natūralu ir derėtų pripažinimo ir statuso poreikį vadinti laisvės poreikiu kokia nors trečiąja prasme? Tiesa, toji grupė, iš kurios tikimasi pripažinimo, pati privalo būti pakankamai laisva „negatyviąja“ prasme — laisva nuo bet kokios kontrolės, nes kitaip jos pripažinimas ieškovui neduos jo siekiamo statuso. Tačiau ar kova už aukštesnį statusą, noras ištrūkti iš žemesnės padėties vadintini kova už laisvę? Ar tik paprasčiausias pedantiškumas verčia apriboti šį žodį tomis pagrindinėmis, anksčiau aptartomis reikšmėmis? Ar, kaip aš įtariu,

nekyla mums pavojus žmogaus socialinės padėties pagerėjimą vadinti jo laisvės išaugimu? Ar tai šio termino nepadarys tokio miglo ir išpūsto, kad jis taps iš esmės bevertis? Ir vis dėlto mes negalime šio atvejo atmesti kaip paprasčiausio laisvės sąvokos suplakimo su statuso, solidarumo, brolybės ar lygybės sąvokomis arba jų deriniu. Juk statuso geidimas tam tikrais atžvilgiais yra labai artimas troškimui būti savarankišku subjektu.

Šio tikslo mes galime nevadinti laisvės vardu; bet paviršutiniška būtų manyti, kad analogijos tarp individų ir grupių, organinės metaforos ar keletas žodžio „laisvė" prasmių — tai paprasčiausi nesusipratimai, kai sakoma, jog būtybės panašios tais aspektais, kuriais jos skiriasi, arba kad tai tiesiog semantinė painiava. Tie, kurie savo ir kitų individualaus veikimo laisvę pasirengę iškeisti į savo grupės statusą ir savo statusą grupėje, nori ne vien to, kad laisvės būtų atsisakyta dėl saugumo, dėl tam tikros garantuotos vietos harmoningoje hierarchijoje, kurioje visi žmonės ir visos klasės žino savo vietą ir skausmingą pasitenkinimo privilegiją — „laisvės naštą" — pasirengę iškeisti į autoritarinės ir totalitarinės struktūrų teikiamą taiką, ramybę ir santykinį „atpalaidavimą" nuo mąstymo. Be abejonės, tokių žmonių ir tokių troškimų esama, be abejonės, tokių individualios laisvės atsisakymų gali pasitaikyti ir iš tikrųjų dažnai pasitaikydavo. Tačiau visai nesuprastume mūsų laikų specifikos teigdami, kad būtent tai nacionalizmą ar marksizmą daro patrauklų tautoms, kurias iki šiol valdė svetimi šeimininkai, ar klasėms, kurių gyvenimą reguliavo kitos klasės pusiau feodalinėje ar kokioje nors kitoje hierarchiškai organizuotoje santvarkoje. Tai, ko jos siekia, artimiau yra tam, ką Millis vadino „pagonišku savęs įtvirtinimu", tačiau kolektyvine, socializuota forma. Millis vertina drąsą ir nekonformizmą, individo vertybių teigimą, nepaisant viešpataujančios nuomonės, stiprias ir savimi pasitikinčias asmenybes, laisvas nuo oficialių įstatymų leidėjų ir visuomenės instruktorių valdžių. Bet iš tikrųjų tai, ką jis sako apie laisvės siekti skatinančias priežastis, menkai susiję su jo laisvės kaip nesikišimo samprata, bet labai susiję su žmonių troškimu, kad jų asmenybė nebūtų pernelyg menkai vertinama, kad jų nelaikytų nesugebančiais autonomiškai, originaliai, „autentiškai" elgtis, net jeigu tokiam elgesiui būtų nepritariama arba jis būtų socialiai varžomas ar įstatymais draudžiamas.

Šis noras teigti savo klasės, grupės ar tautos „asmenį" susijęs tiek su atsakymu į klausimą „Kokia turi būti valdžios sritis?" (mat į grupę neturi kištis šeimininkai iš šalies), tiek ir net dar labiau — su atsakymu į klausimą „Kas mus turi valdyti?" — geriau ar blogiau, liberaliai ar despotiškai, — bet pirmiausia „kas?" Ir tokie atsakymai, pvz.: „mano ir kitų laisvai išrinkti atstovai", „mes visi kartu, susirenkantys į reguliarias asamblėjas", „geriausieji", „išmintingiausieji", „tauta, atstovaujama asmenų ar institucijų" ar „dieviškasis vadas" — tai atsakymai, kurie logiškai, o kartais ir politiškai bei socialiai nepriklauso nuo to, kokio masto „negatyviosios" laisvės aš reikalauju savo ar savo grupės veiklai. Jeigu į klausimą „Kas mane valdys?" atsakoma: kas nors ar kažkas, ką galiu įsivaizduoti kaip „savo", kaip kažką, kas man priklauso ar kam aš priklausau, tai žodžiais, išreiškiančiais brolybę ir solidarumą, taip pat tam tikra žodžio „laisvė" „pozityviosios" prasmės konotacija (ją sunku tiksliau apibūdinti) aš galiu apibūdinti šį dalyką kaip hibridinę laisvės formą; kiekvienu atveju kaip idealą, kuris šių dienų pasaulyje galbūt ryškesnis už visus kitus, bet kurio, atrodo, tiksliai neatitinka nė vienas iš egzistuojančių terminų. Tie, kurie jį perka savo „negatyviosios" laisvės (pagal Millio sampratą) kaina, neabejotinai reikalauja, kad jie būtų „laisvi" šia supainiota, tačiau karštai jaučiama prasme. Šitaip Dievą pakeitus valstybe, tauta, rase, asamblėja, diktatoriumi, savo šeima ar aplinka, manimi pačiu, gali būti sekuliarizuotas tas, „kam tarnauti yra tobula laisvė", nepaverčiant žodžio „laisvė" visiška beprasmybe[50].

Neabejotina, kad kiekviena žodžio „laisvė" interpretacija, kad ir kokia neįprasta, turi apimti minimumą to, ką aš pavadinau

[50] Šį požiūrį derėtų skirti nuo tradicinio kai kurių Burke'o ar Hegelio mokinių požiūrio, pasak kurio, jeigu visuomenė ar istorija mane padarė tuo, kas esu, tai ištrūkti iš jų neįmanoma, o tokios pastangos neprotingos. Be abejonės, aš negaliu išsinerti iš savo kailio ar egzistuoti ne savo stichijoje; paprasčiausia tautologija tėra pasakymas, kad esu tas, kas esu, ir negaliu norėti išsivaduoti iš savo esminių ypatybių, kurių dalis — socialinės. Bet iš to negalima daryti išvados, jog visi mano atributai vidiniai ir nepakeičiami ir kad „socialinio audinio" ar „kosminio voratinklio" (kuris lemia mano prigimtį) viduje aš negaliu siekti pakeisti savo statusą. Jei tai būtų tiesa, tai tokiems žodžiams kaip „pasirinkimas", „sprendimas", „veikla" nebūtų galima suteikti jokios prasmės. Jei jie kažką reiškia, tai pastangų apsiginti nuo valdžios ar net pabėgti nuo savo „padėties ir jos įpareigojimų" negalima atmesti kaip savaime iracionalių ir savižudiškų.

„negatyviąja" laisve. Turi būti sritis, kur aš nebūčiau gniuždomas. Nė viena visuomenė pedantiškai neslopina visų savo narių laisvių; būtybė, kuriai kiti trukdo daryti viską savarankiškai, išvis nėra moralės subjektas ir nei teisiškai, nei moraliai negali būti laikoma žmogumi, net jei fiziologas ar biologas, ar net psichologas jį būtų linkęs priskirti žmonėms. Tačiau liberalizmo tėvai — Millis ir Constant'as — nesitenkina šiuo minimumu: jie reikalauja maksimalaus nesikišimo, suderinamo su minimaliais socialinio gyvenimo reikalavimais. Atrodo menkai tikėtina, jog šį kraštutinį laisvės reikalavimą kada nors būtų kėlę kas nors daugiau negu saujelė itin civilizuotų ir sąmoningų žmonių. Didžioji žmonijos dauguma visais laikais neabejotinai buvo pasirengusi tatai aukoti kitiems tikslams: saugumui, statusui, gerovei, valdžiai, dorybei, atpildui aname pasaulyje; arba teisingumui, lygybei, brolybei ir daugeliui kitų vertybių, kurios pasirodo visiškai arba iš dalies nesuderinamos su didžiausios individualios laisvės įgijimu ir kurioms tokios laisvės kaip išankstinės sąlygos visai nė nereikia. Laisvės sukilimus ir karus, kuriuose žmonės praeityje guldė galvas, o iš tiesų ir dabar tebeguldo, stimuliavo ne reikalavimas *Lebensraum* kiekvienam individui. Už laisvę kovoję žmonės paprastai kovodavo už teisę būti savo pačių ar savo atstovų valdomiems — jei reikia, valdomiems griežtai (kaip spartiečiai, turėję mažai individualios laisvės), tačiau tokiu būdu, kad jie galėtų dalyvauti ar bent jau manytų dalyvaują savo kolektyvinio gyvenimo įstatymų leidyboje ir valdyme. Ir revoliucijas darę žmonės laisve dažniausiai vadino ne ką daugiau kaip galią bei valdžią, kurią turi įgyti tam tikros doktrinos išpažintojų sekta, klasė ar kokia nors kita socialinė grupė, sena ar nauja. Jų pergalės neabejotinai žlugdė tuos, kuriuos jie išstumdavo, o kartais represuodavo, pavergdavo ar išnaikindavo daugybę žmonių. Tačiau tokie revoliucionieriai paprastai jautė būtinumą įrodinėti, kad vis dėlto jie atstovaują laisvės („tikrosios laisvės") partijai, o jųjų idealas esąs universalus; šito idealo neva siekiąs net jiems besipriešinusiųjų „tikrasis aš" — tie, kurie buvo laikomi išklydusiais iš kelio į tą tikslą arba dėl tam tikro moralinio ir dvasinio aklumo jį neteisingai supratę. Visa tai mažai ką turi bendra su Millio laisvės samprata — laisvės, kurią riboja tik skriau-

dos kitiems pavojus. Gal būtent šio psichologinio ir politinio fakto (jis glūdi regimo „laisvės" termino dviprasmiškume) nepripažinimas kai kuriuos šių laikų liberalus padarė aklus pasauliui, kuriame jie gyvena. Jų argumentai aiškūs, jų reikalas teisingas. Tačiau jie neatsižvelgia į pagrindinių žmogaus poreikių įvairovę. Neatsižvelgia nė į išradingumą, su kuriuo žmonės, jų manymu, įtikinamai gali įrodyti, jog kelias į kurį nors idealą vedąs ir į jo priešingybę.

VII

Laisvė ir suverenitetas

Prancūzų revoliucija, panašiai kaip ir visos revoliucijos, buvo, bent jau savo jakobiniškąja forma, būtent tokios „pozityvios" kolektyvinės savivaldos laisvės protrūkis, ištikęs daugelį prancūzų, kurie pasijuto esą laisva tauta, nors daugelio individualioji laisvė buvo griežtai apribota. Rousseau džiūgaudamas kalbėjo apie faktą, kad laisvės įstatymai gali pasirodyti sunkesni už tironijos jungą. Tironija — tai tarnavimas šeimininkams. Įstatymas negali būti tironas. Laisvę Rousseau suprato ne kaip „negatyvią" individo laisvę — būti netrukdomam savo srityje, bet kaip visų, o ne tik kai kurių labai kvalifikuotų visuomenės narių dalyvavimą viešojoje valdžioje, kuriai suteikta teisė kištis į visas piliečio gyvenimo sritis. Pirmosios XIX a. pusės liberalai teisingai numatė, kad laisvė šia „pozityviąja" prasme gali lengvai sugriauti pernelyg daug „negatyvių" laisvių, kurias jie laikė šventomis. Jie nurodė, jog tautos suverenumas gali lengvai sugriauti individų suverenumą. Millis kantriai ir nenuginčijamai aiškino, kad tautos valdymas visai nėra laisvė, nes tie, kurie valdo, nebūtinai yra ta pati „tauta" kaip ir tie, kurie valdomi, o demokratinė savivalda geriausiu atveju yra ne tokia tvarka, kai „kiekvienas pats sau ponas", bet kai „kiekvienam visi kiti — ponai"[51]. Millis ir jo sekėjai kalbėjo apie daugumos bei „vyraujančių nuostatų ir nuomonių"[52] tironiją ir neįžvelgė jokio didelio

[51] J. S. Mill. *On Liberty* (op. cit.), p. 219.

[52] Ibid., p. 219—220.

skirtumo tarp šios ir bet kurios kitos rūšies tironijos, kuri peržengia šventas privataus gyvenimo sienas ir kėsinasi į žmonių veiklą.

Šio konflikto tarp dviejų laisvės tipų niekas neįžvelgė geriau ir neišsakė aiškiau kaip Benjaminas Constant'as. Jis nurodė, kad kai po sėkmingo sukilimo neribota valdžia, paprastai vadinama suverenitetu, pereina į kitas rankas, laisvės nepadaugėja, o tik vergovės našta perkeliama ant kitų pečių. Jis pagrįstai klausė, kodėl žmogus turėtų kvaršinti sau galvą dėl to, kas jį spaudžia: liaudies vyriausybė, monarchas ar net despotiškų įstatymų sąvadas. Constant'as suprato, kad „negatyvios", individualios laisvės siekiantiems žmonėms pagrindinė problema yra ne tai, kas savo rankose turi valdžią, bet tai, kiek daug valdžios turi būti sutelkta vienose rankose. Juk kieno nors žinioje esanti neribota valdžia, jo įsitikinimu, anksčiau ar vėliau pasmerkta kažką sunaikinti. Jis tvirtino, jog žmonės paprastai protestuodavo prieš vienus ar kitus valdovus kaip prieš despotus, o tikroji priespaudos priežastis yra ta aplinkybė, kad valdžia sutelkta vienose — nesvarbu kieno — rankose, nes laisvei pavojingas jau pats absoliučios valdžios pačios savaime egzistavimas. „Ne ranka neteisinga, — rašė jis, — bet ginklas per sunkus — kai kurie svoriai per sunkūs žmogaus rankai."[53] Demokratija gali nuginkluoti kokią nors oligarchiją, kokį nors privilegijuotą individą ar jų grupę, bet ji vis dėlto taip pat negailestingai, kaip ir bet kuris ankstesnis valdovas, gali gniuždyti individus. Rašinyje, kuriame Constant'as lygino moderniųjų ir antikos laikų žmonių laisvę, jis sakė, kad lygi teisė engti — arba kištis — nėra tapati laisvei. Lygiai taip pat visuotinis sutikimas prarasti laisvę neišsaugo jos kokiu nors stebuklingu būdu vien todėl, kad tas sutikimas visuotinis, arba todėl, kad tai sutikimas. Jei aš sutinku būti engiamas arba tylomis, abejingai ar su ironija susitaikau su savo padėtimi, tai ar aš dėl to esu mažiau engiamas? Jei aš pats pasiduodu į vergiją, tai ar dėl to esu mažesnis vergas? Jei aš nusižudau, tai ar aš, kadangi pats sau laisvai atėmiau gyvybę, esu mažiau negyvas? „Liaudies valdžia yra mėšlungio traukoma tironija, monarchija yra kur kas efektyviau centralizuotas despotizmas."[54] Constant'as laikė Rousseau pavojingiausiu

[53] Constant. *Principes de politique* (op. cit.), p. 270.

[54] Ibid., p. 274.

individualios laisvės priešu, nes jis skelbęs, kad „save atiduodamas visiems, aš savęs neatiduodu niekam"[55]. Constant'as negalėjo suprasti, kodėl, net jei suverenas yra „kiekvienas", jis negalėtų panorėjęs engti kurio nors iš savo nedalomo „aš" narių. Žinoma, aš galiu rinktis, kad mano laisves atimtų asamblėja, šeima ar klasė, kurioje esu mažuma. Vieną dieną man tai gali duoti galimybę įtikinti kitus suteikti man tai, į ką jaučiuosi turįs teisę. Tačiau laisvės praradimas mano šeimos, draugų ar bendrapiliečių labui vis tiek yra praradimas. Hobbesas bent jau buvo daug atviresnis: jis nenudavė, kad suverenas nepavergia; jis pateisino šią vergiją, bet nors neturėjo įžūlumo vadinti ją laisve.

Per visą devynioliktąjį amžių liberalūs mąstytojai tvirtino, kad jei laisvė reiškia tai, jog apribojama kiekvieno žmogaus galia priversti mane daryti tai, ko aš nenoriu, tai tuomet aš esu laisvas — ir nesvarbu, koks būtų idealas, kurio vardan esu prievartaujamas. Absoliutaus suvereniteto doktrina pati savaime esanti tironiška. Jei aš noriu išsaugoti savo laisvę, tai neužtenka pasakyti, kad ji neturi būti pažeidžiama tol, kol kas nors — absoliutus valdovas, liaudies asambleja, karalius parlamente, teisėjai, tam tikra valdžių kombinacija ar patys įstatymai (įstatymai gali būti despotiški) — nesankcionuoja šito pažeidimo. Aš turiu sukurti visuomenę, kurioje laisvė turėtų tam tikras, niekieno nepažeidžiamas ribas. Toms ribas apibrėžiančioms taisyklėms galima duoti skirtingus vardus: jas galima vadinti įgimtomis teisėmis, Dievo žodžiu, prigimtine teise, naudingumo sumetimais arba „nekintamais žmogaus interesais"; aš galiu tikėti, kad tos taisyklės *a priori* pagrįstos, arba jas galiu teigti kaip savo paties, savo visuomenės arba kultūros galutinius tikslus. Šioms taisyklėms, arba įsakymams, bendra tai, kad jos taip plačiai pripažintos ir taip giliai įsišaknijusios istoriškai susiformavusioje tikrojoje žmonių prigimtyje, jog jau šiandien yra esminė dalis to, ką mes vadiname normaliu žmogumi. Nuoširdus įsitikinimas, kad individualios laisvės minimumas turi būti nepažeidžiamas, reikalauja tokios tam tikra prasme absoliučios pozicijos. Juk aišku, kad daugumos valdymas tam palieka maža vilties; demokratija pati savai-

[55] Ibid., p. 272.

me su individo laisve logiškai nesusijusi ir istoriškai jos kartais neapgindavo, nors ir likdavo ištikima savo principams. Reta kuri valdžia, kaip buvo pastebėta, susidūrė su didesniais sunkumais versdama savo valdinius reikšti tokią valią, kokios ji norėdavo. Despotizmo triumfas — priversti vergus pasiskelbti esant laisvus. Tam gali prireikti jėgos; vergai visiškai nuoširdžiai gali teigti esą laisvi, bet jie dėl to nėra mažesni vergai. Liberalams pagrindinę politinių — „pozityviųjų" — teisių, dalyvavimo valdyme vertę galbūt lemia tas dalykas, kad jos yra priemonė apsaugoti tai, ką jie vadino galutinėmis vertybėmis, o būtent individualiąją — „negatyviąją" — laisvę.

Bet jei demokratija, išlikdama demokratija, gali slopinti laisvę, bent jau kaip šį žodį vartojo liberalai, tai kas tuomet visuomenę turėtų padaryti tikrai laisvą? Constant'ui, Milliui, Tocqueville'iui ir tai liberaliajai tradicijai, kuriai jie priklauso, jokia visuomenė nėra laisva, kol jos nevaldo du tarpusavyje susiję principai: pirmas, jog tik teisės, o ne valdžia, gali būti laikomos absoliučiomis ir todėl visi žmonės, kad ir kokia valdžia juos valdytų, turi absoliučią teisę atmesti nežmonišką elgesį; ir antras, jog yra ribos (ne dirbtinai nubrėžtos), iki kurių žmonės turėtų būti neliečiami; tos ribos nustatomos remiantis taip seniai ir plačiai pripažintomis normomis, kad jų laikymasis yra įėjęs į pačią normalaus žmogaus sampratą ir todėl taip pat į sampratą to, ką reiškia nežmoniškai ar beprotiškai elgtis; absurdiška būtų sakyti, kad šias normas galima panaikinti kokia nors formalia teismo ar suverenaus organo atliekama procedūra. Kalbėdamas apie normalų žmogų, omenyje turiu tai, kad jis lengvai, be sąžinės krustelėjimo ar pasidygėjimo negali sulaužyti tų normų. Šitos normos sulaužomos būtent tada, kai žmogus paskelbiamas kaltas be teismo arba baudžiamas pagal atgalinio veikimo įstatymą; kai vaikams įsakoma skųsti savo tėvus, draugams išduoti vienas kitą, kareiviams griebtis barbariškų metodų; kai žmonės kankinami arba žudomi, kai rengiamos daugumą arba tironą erzinančių mažumų skerdynės. Net ir mūsų dienomis tokie veiksmai, nors ir būtų suvereno įteisinti, sukelia siaubą, o tokią reakciją lemia tam tikri moraliai pagrįstais laikomi absoliutūs barjerai (nepriklausomi nuo įstatymų), nustatantys ribas, už kurių vienas žmo-

gus nebegali savo valios primesti kitam žmogui. Visuomenės, klasės ar grupės laisvė šiuo atžvilgiu matuojama šitų barjerų stiprumu ir tuo, kiek ir kokius reikšmingus kelius jos palieka atvirus savo nariams — jei ir ne visiems, tai bent jų daugumai[56].

Tai beveik diametraliai priešinga tikslams tų, kurie tiki „pozityviąja" laisve savivaldos prasme. Pirmieji nori pažaboti valdžią apskritai. Antrieji nori turėti ją savo rankose. Čia ir yra pagrindinė problema. Tai ne dvi skirtingos tos pačios sąvokos interpretacijos, bet du visai priešingi ir nesuderinami požiūriai į gyvenimo tikslus. Šitai verta pripažinti, net jei praktiškai dažnai būtina rasti tarp jų kompromisą. Juk kiekvienas iš tų požiūrių kelia absoliučius reikalavimus. Šie reikalavimai negali būti kartu patenkinami. Tačiau labai stokotume socialinės ir moralinės nuovokos, jei nepripažintume, kad tas patenkinimas, kurio kiekvienas iš šių požiūrių siekia, yra galutinė vertybė, tiek istoriškai, tiek moraliai turinti lygią teisę būti priskiriama prie svarbiausiųjų žmonijos interesų.

VIII

Vienovė ir įvairovė

Dėl individų skerdynių ant didžiųjų istorinių idealų altoriaus — ant teisingumo, pažangos, būsimųjų kartų laimės, tautos, rasės ar klasės šventosios misijos ar emancipacijos, ar net pačios laisvės altoriaus — labiau negu kas nors kita kaltas vienas įsitikinimas. Jis reikalauja aukoti individus dėl visuomenės laisvės. Tai įsitikinimas, jog kažkur — praeityje ar ateityje, dieviškajame apreiškime ar mąstytojo galvoje, istorijos ar mokslo nuosprendžiuose, ar paprastoje nesugadinto gero žmogaus širdyje — egzistuoja galutinis sprendimas. Šis senas tikėjimas kurstomas įsitikinimo, kad galiausiai turi būti suderinamos, o galbūt net viena reikalinga kitos visos pozityviosios vertybės, kuriomis žmonės yra tikėję. „Gamta tarytum neiš-

[56] Žinoma, Didžiojoje Britanijoje tokia legali valdžia (tai konstituciškai absoliutus valdovas) karalius parlamente. Todėl šį kraštą palyginti laisvą daro tas faktas, kad šią teoriškai visagalę esybę nuo atitinkamo elgesio sulaiko paprotys ar viešoji nuomonė. Aišku, svarbi ne valdžios apribojimo forma — teisinė, moralinė ar konstitucinė, — bet jos efektyvumas.

ardoma grandine į viena suriša tiesą, laimę ir dorybę", — sakė vienas geriausių kada nors gyvenusių žmonių. Panašiai jis kalbėjo apie laisvę, lygybę ir teisingumą[57]. Bet ar tai teisybė? Visiems žinoma, kad nei politinė lygybė, nei efektyvi organizacija ar socialinis teisingumas nesuderinami su nors kiek didesne individo laisve ir neabejotinai nesuderinami su neribotu *laissez-faire*; kad gali labai skirtis ir vienas kitam prieštarauti teisingumas ir dosnumas, visuomeninė ir asmeninė ištikimybė, genijaus poreikiai ir visuomenės reikalavimai. O nuo čia visai netoli iki apibendrinimo, kad ne visi geri dalykai, o juolab žmonijos idealai, yra suderinami. Tačiau kas nors galėtų mums pasakyti, jog kada nors visoms šitoms vertybėms, šiaip ar taip, turėtų būti įmanoma sugyventi kartu, nes jei šito nėra, pasaulis nėra kosmosas, nėra harmonija; jei šito nėra, tai vertybių konfliktai gali būti vidinis, nepašalinamas žmogaus gyvenimo elementas. Pripažinti, jog dėl vienų mūsų idealų įgyvendinimo iš esmės neįmanoma įgyvendinti kitų, — vadinasi, sakyti, kad visuotinė žmonijos savirealizacijos sąvoka formaliai prieštaringa, kad tai metafizinė chimera. Kiekvienam metafizikui racionalistui, pradedant Platonu ir baigiant paskutiniaisiais Hegelio ar Marxo mokiniais, atsisakyti minties apie galutinę harmoniją, kai bus išspręstos visos mįslės, sutaikyti visi prieštaravimai, atrodo esąs nesubrendusio empirizmo pavyzdys, kapituliacija prieš žiaurius faktus, nepakenčiamas proto bankrotas susidūrus su tuo, kas yra, nesugebėjimas viską pagrįsti ir susisteminti, bejėgiškumas, kurį „protas" pasipiktinęs atmeta.

Tačiau jei mes nesame apsiginklavę garantija, jog *a priori* teisingas teiginys, kad kažkur — gal kokioje nors idealioje karalystėje,

[57] Condorcet, iš kurio *Esquisse* cituojami šie žodžiai, skelbia, kad socialinių mokslų uždavinys yra parodyti, „kokiais ryšiais gamta švietimo pažangą sujungė su laisvės, dorybės, pagarbos natūralioms žmogaus teisėms pažanga; kaip šitie vieninteliai tikrai geri, bet taip dažnai vienas nuo kito atskiriami idealai (net įmanoma tikėti, kad jie nesuderinami) turėtų, priešingai, tapti neatskiriami, kai tik daugelio tautų švietimas vienu metu pasieks tam tikrą lygį". Ir tęsia: „Žmonės vis dar išsaugo savo vaikystės, savo šalies, savo amžiaus klaidas praėjus daug laiko po to, kai pripažįsta visas joms sugriauti reikiamas tiesas". Jo įsitikinimas, jog būtina bei galima suvienyti visus gerus dalykus, pakankamai ironiškai gali atrodyti esąs visiškai tos pačios rūšies klaida, kaip ir jo paties taip gerai aprašytoji.

kurios nelabai galime įsivaizduoti dėl savo ribotumo, — būsianti rasta visuotinė tikrųjų vertybių harmonija, tai turime remtis įprastiniais empirinio stebėjimo ištekliais ir įprastiniu žmogiškuoju pažinimu. O tai neabejotinai neduoda pagrindo manyti (ar net suprasti, ką toks pasakymas galėtų reikšti), jog visi geri, arba kad ir atvirkščiai — visi blogi dalykai vienas su kitu suderinami. Iš kasdienio patyrimo matyti, kad pasaulis yra toks, kuriame nuolat turime rinktis iš vienodai galutinių tikslų ir vienodai absoliučių reikalavimų; įgyvendinant kai kuriuos iš jų, neišvengiamai aukojami kiti. Tiesą sakant, kaip tik dėl šitokios savo padėties žmonės nepaprastai sureikšmino pasirinkimo laisvę; juk jei jie būtų įsitikinę, kad tam tikroje tobuloje būsenoje, kurią žmonės gali įgyvendinti žemėje, jokie jų siekiami tikslai nesikirs, išnyktų būtinumas rinktis ir kančia, o kartu su tuo išnyktų pasirinkimo laisvės reikšmė. Tuomet visiškai pateisinamos atrodytų visos priemonės šiai galutinei būsenai priartinti — nesvarbu, kiek daug laisvės būtų paaukota tam procesui paspartinti.

Aš neabejoju, jog būtent šis dogmatiškas tikrumas buvo priežastis to stipraus, ramaus, nepajudinamo kai kurių negailestingiausių per visą istoriją tironų ir persekiotojų įsitikinimo, jog tai, ką jie daro, visiškai pateisina jų siekiamas tikslas. Aš nesakau, kad smerktinas individų, tautų, bažnyčių ar klasių tobulėjimo idealas pats savaime arba kad jam apginti vartota kalba visada buvusi painios, apgaulingos žodžių vartosenos arba moralinio ar intelektualinio iškrypimo padarinys. Iš tikrųjų aš bandžiau parodyti, kad būtent laisvės „pozityviąja" prasme sąvoka sudaro esmę tautinių ar socialinių savivaldos reikalavimų, įkvepiančių galingiausius ir moraliai teisius mūsų epochos sąjūdžius, ir kad šito nepripažinti reiškia nesuprasti gyvybiškai svarbių mūsų amžiaus faktų ir idėjų. Bet man lygiai taip pat atrodo, jog įsitikinimas tuo, kad iš esmės gali būti surasta kokia nors viena formulė, kurią pasitelkus galima harmoningai įgyvendinti visus skirtingus žmonių tikslus, — yra klaidingas, ir tai galima įrodyti. Jei, kaip aš esu įsitikinęs, egzistuoja daugybė žmonių tikslų ir iš principo ne visi iš jų vienas su kitu suderinami, tai iš žmogaus asmeninio ir socialinio gyvenimo niekuomet negali būti visiškai pašalinta konflikto — ir tragedijos —

galimybė. Tuomet būtinybė rinktis tarp absoliučių reikalavimų yra neišvengiama žmogaus būvio charakteristika. Tai suteikia vertę laisvei kaip savaiminiam tikslui (taip ją suprato Actonas), o ne kaip laikinam poreikiui, kylančiam iš mūsų suplaktų sąvokų ir iracionalių bei nesutvarkytų gyvenimų — kaip nemaloniai padėčiai, kurią kada nors pataisys kokia nors panacėja.

Nenoriu pasakyti, kad net pačiose liberaliausiose visuomenėse individuali laisvė yra vienintelis ar net dominuojantis socialinės veiklos kriterijus. Mes verčiame mokytis vaikus ir draudžiame viešas egzekucijas. Tai neabejotini apynasriai laisvei. Mes juos pateisiname remdamiesi tuo, kad nemokšiškumas, barbariškas auklėjimas ar žiaurūs malonumai ir aistros mums yra didesnė blogybė negu suvaržymai, užkertantys kelią šiems dalykams. Savo ruožtu ši nuomonė priklauso nuo to, kaip mes apibrėžiame gėrį ir blogį, t. y. nuo mūsų moralinių, religinių, intelektualinių, ekonominių ir estetinių vertybių, kurios vėlgi susijusios su mūsų turima žmogaus ir jo pagrindinių prigimties poreikių samprata. Kitais žodžiais tariant, mes sprendžiame tokias problemas remdamiesi to, kas sudaro žmogaus gyvenimo pilnatvę, supratimu (juo mes sąmoningai ar nesąmoningai vadovaujamės) kaip priešprieša Millio „suvaržytai ir iškreiptai", „užgniaužtai ir riboto akiračio" prigimčiai. Protestas prieš cenzūrą ar asmeninę moralę valdančius įstatymus, kaip nepakenčiamus asmeninės laisvės pažeidimus, suponuoja įsitikinimą, kad tokių įstatymų draudžiami veiksmai geroje (arba iš tikrųjų kiekvienoje) visuomenėje yra fundamentalūs žmonių poreikiai. Ginti tokius įstatymus tolygu manyti, kad šie poreikiai nėra esminiai arba kad jų negalima patenkinti neaukojant kitų vertybių, laikomų aukštesnėmis ar tenkinančiomis gilesnius poreikius nei asmeninės laisvės poreikis. Šios vertybės apibrėžiamos ne vien tik subjektyviu, bet ir tokiu kriterijumi, kuriam pripažįstamas tam tikras objektyvus — empirinis ar apriorinis — statusas.

Žmogaus ar žmonių laisvė gyventi taip, kaip jie trokšta, turi būti derinama su daugelio kitų vertybių, iš kurių galbūt akivaizdžiausios yra lygybė, teisingumas, laimė, saugumas ar viešoji tvarka, reikalavimais. Dėl šios priežasties toji laisvė negali būti neribota. R. H. Tawney mums teisingai primena, kad turi būti apribota

stipriojo, nesvarbu, ar jis stiprus fiziškai ar ekonomiškai, laisvė. Ši maksima reikalauja pagarbos. Tačiau ši pagarba neturi plaukti iš kokios nors apriorinės taisyklės, pasak kurios, pagarba vieno žmogaus laisvei logiškai reikalauja gerbti kitų, į jį panašių žmonių laisvę. Ji yra tiesiog todėl, kad pagarba teisingumo principams arba gėda dėl labai nelygaus elgesio su žmonėmis yra tokie pat elementarūs žmogiški dalykai kaip ir laisvės troškimas. Tai, jog mes negalime visko turėti, yra būtina, o ne atsitiktinė tiesa. Burke'o argumentavimas, kad nuolat reikia kompensuoti, taikyti, balansuoti, Millio raginimas pripažinti, kad reikalingi nauji „gyvenimo eksperimentai" su jų nuolatine galimybe suklysti, su žinojimu, jog ne tik praktiškai, bet ir iš principo net idealiame, visiškai gerų ir protingų žmonių bei visiškai aiškių idėjų pasaulyje neįmanoma pasiekti aiškių ir neabejotinų atsakymų, — visa tai galbūt varo iš proto tuos, kurie siekia galutinių sprendimų ir vienos viską apimančios, garantuotai amžinos sistemos. Nepaisant to, šios išvados negali išvengti tie, kurie kartu su Kantu sužinojo tiesą, jog iš kreivo žmonijos medžio niekada nebus padarytas tiesus daiktas[58].

Nėra reikalo pabrėžti fakto, kad monizmas ir tikėjimas vieninteliu kriterijumi visada tiek intelektui, tiek emocijoms teikė stiprų pasitenkinimą. Ar sprendimo kriterijus gaunamas iš tam tikros būsimos tobulybės vizijos, kaip XVIII a. *philosophes* ir jų sekėjų mūsų dienomis — technokratų — galvose, ar jis surandamas praeityje — *la terre et les morts,* — kaip tvirtino vokiečių istoristai, prancūzų teokratai ar angliškai kalbančių kraštų neokonservatoriai, jis būtinai (su sąlyga, kad jis pakankamai griežtas) susidurs su kokiu nors nenumatytu žmonių dariniu, kuriam jis netiks; ir tuomet bus panaudotas *a priori* pateisinti visokioms prokrustiškoms barbarybėms — esamų visuomenių vivisekcijai į tam tikrus fiksuotus modelius, dažniausiai padiktuotus mūsų klaidingo supratimo apie daugiausia vaizduotės sukurtą praeitį ir vien tik įsivaizduojamą ateitį. Mūsų absoliučių kategorijų ar idealų išsaugojimas žmogaus gyvybės kaina vienodai nusižengia tiek mokslo, tiek istorijos principams; būtent toks požiūris mūsų dienomis vienodai dažnai pasitaiko tiek

[58] Ibid., p. 56.

dešiniajame, tiek ir kairiajame sparne ir yra nesuderinamas su faktus gerbiančių žmonių principais.

Pliuralizmas su jo reikalaujamos „negatyviosios" laisvės mastu man atrodo teisingesnis ir daug žmoniškesnis idealas negu tikslai tų, kurie stipriose, disciplinuotose, autokratinėse struktūrose siekia „pozityvaus" idealo — kad klasės, tautos ar visa žmonija būtų savo pačių šeimininkai. Pliuralizmas teisingesnis, nes bent pripažįsta faktą, jog egzistuoja daugybė žmonių tikslų, kurie ne visi bendramačiai ir nuolatos vienas su kitu konkuruoja. Manyti, kad visas vertybes galima išdėstyti vienoje skalėje ir kad paprasčiausiai įsižiūrėjus galima nustatyti aukščiausiąją iš jų, man atrodo, reiškia iškreipti mūsų žinomą tiesą, kad visi žmonės yra laisvi subjektai, o moralinį sprendimą pateikti kaip operaciją, kurią iš principo galima atlikti su logaritmine liniuote. Sakyti, kad kokioje nors galutinėje visa sutaikančioje, bet įgyvendinamoje sintezėje pareiga iš tiesų yra interesas arba kad individuali laisvė yra grynoji demokratija ar autoritarinė valstybė, — tai metafizikos skraiste pridengti arba saviapgaulę, arba sąmoningą veidmainystę. Pliuralizmas yra daug žmoniškesnis, nes dėl kokio nors tolimo ar neaiškaus idealo iš žmonių neatima (kaip kad daro sistemų kūrėjai) nieko, ką jie, kaip nenumatomai kintančios būtybės, įsitikino esant būtina savo gyvenimui[59]. Pagaliau žmonės renkasi iš galutinių vertybių; jie renkasi taip, o ne kitaip, nes jų gyvenimą ir mąstyseną sąlygoja pamatinės moralinės kategorijos ir sąvokos, kurios (bent jau didelėse erdvės ir laiko atkarpose) yra jų būties, mąstymo ir jų tapatybės pajautimo dalis; dalis to, kas juos daro žmonėmis.

Gali būti, jog laisvo tikslų pasirinkimo, nereikalaujant jų amžino pagrįstumo, idealas ir su tuo susijęs vertybių pliuralizmas — tai tik vėlyvas mūsų nykstančios kapitalistinės civilizacijos vaisius — idealas, kurio nepripažino tolimos praeities amžiai ir pirmykštės

[59] Taip pat puikiai, man atrodo, apie tai kalbėjo Benthamas: „Individualūs interesai — tai vieninteliai tikri interesai... argi galima įsivaizduoti, jog egzistuoja tokie kvaili žmonės... kurie pirmenybę teiktų žmogui, kurio nėra, o ne tam, kuris yra; kurie pritartų gyvojo kankinimui tuo pretekstu, neva priartinama negimusio laimė — negimusio, kuris galbūt niekada ir negims?" (op. cit., p. 321) Tai viena iš retų progų, kai Burke'as sutaria su Benthamu; juk ši ištrauka išsako empirinio požiūrio į politiką kaip metafizinio požiūrio priešingybės esmę.

visuomenės ir į kurį su smalsumu, net simpatija, bet mažai tesuprasdamos žiūrės būsimosios kartos. Šitaip gali būti, bet, mano supratimu, iš to neišplaukia jokios skeptiškos išvados. Dėl to, kad negalima garantuoti principų ilgalaikiškumo, jie nėra mažiau šventi. Pats garantijų, kad mūsų vertybės būtų amžinos ir patikimos kokiame nors objektyviame danguje, troškimas iš tikrųjų gal nėra tik vaikystės tikrumo ar mūsų pirmykštės praeities absoliučių vertybių geidimas. „Suvokti savo įsitikinimų reliatyvų pagrįstumą, — sakė puikus mūsų laikų autorius, — ir vis dėlto stoti už juos nesudrebant yra tai, kas civilizuotą žmogų skiria nuo barbaro."[60] Reikalauti daugiau galbūt yra nepagydomas metafizinis poreikis; bet leisti jam determinuoti praktinę veiklą yra tokio pat esminio, tačiau daug pavojingesnio moralinio ir politinio nesubrendimo simptomas.

Versta iš: Berlin I. *Two Concepts of Liberty* / / *The Proper Study of Mankind:* An Anthology of Essays by Isaiah Berlin edited by Henry Hardy and Roger Hausheer. — Chatto and Windus Ltd., 1997. — P. 191—242. — Vertė *Alvydas Jokubaitis*

[60] Joseph A. Schumpeter. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. — London, 1943, p. 243.

FRIEDRICH A. HAYEK

LYGYBĖ, VERTĖ IR NUOPELNAS

Aš negerbiu lygybės aistros, ji man atrodo esanti tik idealizuojantis pavydas.

*Oliver Wendell Holmes, Jr.**

1. Didysis kovos už laisvę tikslas buvo lygybė prieš įstatymą. Lygybę, kurią garantuoja valstybės įtvirtinamos normos, gali papildyti panaši lygybė normų, kurių žmonės savo noru laikosi bendraudami vieni su kitais. Šis lygybės principo platesnis taikymas ir moralinio bei socialinio elgesio sritims yra pagrindinė vadinamosios demokratinės dvasios išraiška ir, ko gero, tas jos aspektas, kuris sumenkina nelygybės — neišvengiamo laisvės kūrinio — keliamą pavojų.

Tačiau visuotinių teisės ir elgesio normų lygybė yra vienintelė lygybės rūšis, vedanti prie laisvės, ir vienintelė lygybė, kurią galime pasiekti nesunaikindami laisvės. Laisvė ne tik neturi nieko bendra su jokia kita lygybės rūšimi, bet yra netgi pasmerkta kurti nelygybę daugeliu atžvilgių. Tai yra būtina individualios laisvės pateisinimo išvada ir jos dalis: jeigu individualios laisvės rezultatai nerodytų, kad tam tikri gyvenimo būdai lemia didesnę sėkmę negu kiti, tai dauguma argumentų laisvės naudai išnyktų.

Norint įrodyti laisvės pranašumą, būtina, kad valdžia vienodai elgtųsi su žmonėmis ne todėl, jog faktinė žmonių lygybė yra laisvės prielaida, ir ne todėl, jog mėgina juos sulyginti. Šis argumentas ne tik pripažįsta, kad individai labai skirtingi, bet jis pats iš dalies grindžiamas šia prielaida. Šiuo argumentu pabrėžiama, kad individų skirtumai nėra pagrindas pateisinti nevienodą valdžios elgesį

* Citata iš: *The Holmes-Laski Letters: The Correspondence of Mr. Justice Holmes and Harold J. Laski, 1916-1935.* — Cambridge: Harvard University Press, 1953, II, p. 942. Vokiškas šio skyriaus ankstesnis variantas pasirodė žurnale *Ordo*, vol. X (1958).

su jais. Juo taip pat prieštaraujama nevienodam valstybės elgesiui, kuris būtų būtinas, jeigu iš tikrųjų labai skirtingiems žmonėms turėtų būti garantuojama vienoda padėtis gyvenime.

Šių laikų kovotojai už didesnę materialinę lygybę paprastai neigia, jog jų reikalavimai grindžiami faktinės visų žmonių lygybės prielaida[1]. Vis dėlto ir dabar plačiai tikima, kad tai yra svarbiausias tokių reikalavimų pateisinimas. Tačiau niekas taip nežlugdo reikalavimo vienodai elgtis, kaip mėginimas grįsti jį šia akivaizdžiai klaidinga faktinės visų žmonių lygybės prielaida. Reikalavimą vienodai elgtis su tautinėmis arba rasinėmis mažumomis grįsti teiginiu, kad jos nesiskiria nuo kitų žmonių, — vadinasi, implicitiškai pripažinti, jog faktinė nelygybė pateisintų nevienodą elgesį. O ir įrodymų, kad kai kurie skirtumai išties egzistuoja, nereikėtų ilgai laukti. Lygybės prieš įstatymą reikalavimo esmė yra ta, kad su žmonėmis turi būti elgiamasi panašiai, nors jie ir skirtingi.

2. Beribė žmogaus prigimties įvairovė — platus individualių sugebėjimų bei galimybių skirtumų spektras — yra vienas skiriamųjų žmonių rūšies bruožų. Evoliucija padarė žmogų turbūt patį įvairiausią iš visų kūrinijos rūšių. Buvo puikiai pasakyta, kad

> biologija, kurios kertinis akmuo yra įvairovė, suteikia kiekvienam žmogui unikalų savybių rinkinį, garantuojantį jam orumą, — kitaip individas jo neturėtų. Kiekvienas naujagimis yra slėpinys — tiek, kiek jame glūdi galimybių. Juk jis turi daug tūkstančių slėpiningų genų kombinacijų ir genetinių kodų, nulemiančių jo prigimtį. Juk dėl savo prigimties ir ugdymo naujagimis gali tapti vienu didžiausių kada nors gyvenusių vyrų ar moterų. Visada jis ar ji turi savitą individualią prigimtį... Jeigu skirtumai nėra labai svarbūs, tai nėra labai svarbi nei laisvė, nei individo vertingumo idėja.[2]

Autorius taikliai priduria, kad plačiai pripažįstama žmogaus prigimties vienodumo teorija, „kuri iš pažiūros atrodo suderinama su demokratija... ilgainiui pagrauš pamatinius pačios laisvės ir individo vertingumo idealus ir padarys mūsų gyvenimą beprasmį"[3].

[1] Žr., pvz., R. H. Tawney. *Equality*. — London, 1931, p. 47.

[2] Roger J. Williams. *Free and Unequal: The Biological Basis of Individual Liberty*. — Austin, University of Texas Press, 1953, p. 23, 70; plg. taip pat J. B. S. Haldane. *The Inequality of Man*. — London, 1932, ir P. B. Medawar. *The Uniqueness of the Individual*. — London, 1957.

[3] Williams. *Free and Unequal*, p. 152.

Dar neseniai buvo madinga menkinti žmonių įgimtų skirtumų svarbą ir visus svarbius skirtumus aiškinti aplinkos įtaka[4]. Tačiau kad ir kokia svarbi būtų ši įtaka, neturėtume nepaisyti fakto, jog individai labai skiriasi iš pat pradžių. Individualūs skirtumai vargu ar būtų mažiau svarbūs, jeigu visi žmonės būtų auklėjami labai panašioje aplinkoje. Posakis „visi žmonės gimsta lygūs" kaip faktinis teiginys yra tiesiog klaidingas. Galime ir toliau vartoti šį šventą posakį, kai norime skelbti idealą, kad teisiniu ir moraliniu požiūriu visi žmonės turi būti traktuojami panašiai. Bet jeigu norime suprasti, ką šis lygybės idealas gali ar turėtų reikšti, tai pirmiausia būtina atsikratyti tikėjimo faktine lygybe.

Iš fakto, kad žmonės labai skiriasi, galime daryti išvadą, jog jeigu mes elgiamės su jais vienodai, rezultatas bus realios jų padėties nelygybė[5] ir jog vienintelis būdas sulyginti jų padėtį būtų elgtis su jais nevienodai. Todėl lygybė prieš įstatymą ir materialinė lygybė ne tik skiriasi, bet ir prieštarauja viena kitai. Galime įgyvendinti vieną arba kitą lygybę, bet ne abi drauge. Lygybė prieš įstatymą — jos reikalauja laisvė — sukuria materialinę nelygybę. Mes mėginsime įrodyti, kad nors yra sričių, kuriose valstybė turi griebtis prievartos dėl kitų priežasčių, ji turėtų elgtis su visais žmonėmis panašiai, o troškimas suvienodinti žmonių padėtį negali būti pripažįstamas laisvoje visuomenėje kaip tolesnės ir diskriminuojančios prievartos pateisinimas.

Mes nesame prieš pačią lygybę. Tiesiog būna taip, kad lygybės reikalavimas tampa apsimestiniu motyvu daugumos tų, kurie norėtų visuomenei primesti iš anksto sumanytą paskirstymo modelį. Mes pasisakome prieš visus mėginimus primesti visuomenei sąmoningai parinktą paskirstymo modelį — ir nesvarbu, ar tai būtų lygybės, ar nelygybės modelis. Iš tikrųjų pamatysime, kad daugelis tų, kurie reikalauja didinti lygybę, iš tiesų reikalauja ne lygybės, bet paskirstymo, kuris labiau atitiktų žmonių sampratas apie individualius nuopelnus. Taip pat pamatysime, kad jų troškimai yra taip pat nesutaikomi su laisve kaip ir griežtesni egalitarinio pobūdžio reikalavimai.

[4] Žr. šio madingo požiūrio aprašymą H. M. Kalleno straipsnyje „Behaviorism" (ESS, II, p. 498): „Gimdami vaikai yra, nepaisant jų paveldėjimo, lygūs kaip Fordai".

[5] Plg. Plato. *Laws*, vi. 757A: „Nelygiems lygūs tampa nelygūs".

Jeigu pasisakome prieš prievartos naudojimą siekiant įgyvendinti lygesnį arba teisingesnį paskirstymą, tai nereiškia, jog šie dalykai yra nepageidaujami. Bet jeigu norime išsaugoti laisvą visuomenę, svarbiausia yra pripažinti, jog tai, kad trokštame konkretaus dalyko, nėra pakankamas pateisinimas naudoti prievartą. Visiškai galima jausti simpatiją bendruomenei, kurioje nėra ypatingų kontrastų tarp turtingų ir vargšų. Galima sveikinti ir tai, kad šie skirtumai, atrodo, tolydžio mažėja apskritai didėjant turtui. Mano jausmai yra visai tokie patys, ir aš tikrai linkęs žavėtis ta socialine lygybe, kurią pasiekė Jungtinės Valstijos.

Be to, atrodo, nėra priežasties, kad šiais plačiai remiamais prioritetais nereikėtų kai kuriais atžvilgiais vadovautis ir politikoje. Kada egzistuoja teisėtas poreikis, kad veiktų valdžia, ir kada mums reikia rinktis tarp skirtingų tokio poreikio patenkinimo metodų, neabejotinai pirmenybė teiktina tiems metodams, kurie kartu mažina ir nelygybę. Pvz., jeigu federaliniame įpėdinystės įstatyme tam tikros nurodomos sąlygos labiau skatins lygybę negu kitos, šitai gali būti stiprus argumentas tokių sąlygų naudai. Tačiau visai kas kita yra reikalauti, kad, stengdamiesi sukurti realią lygybę, išsižadėtume pamatinio laisvos visuomenės postulato — būtent prievartos ribojimo visiems lygiais įstatymais. Prieštaraudami tam, mes laikysimės požiūrio, kad ekonominė nelygybė nėra viena iš tų blogybių, kurias gydant visai teisėtai galima griebtis diskriminuojančios prievartos arba diskriminuojančių privilegijų.

3. Tai, ką mes teigiame, pagrįsta dviem pamatiniais teiginiais, kuriuos, ko gero, tereikia išdėstyti, ir jiems bus plačiai pritarta. Pirmasis jų išreiškia tikėjimą tam tikru visų žmonių panašumu: tai yra teiginys, kad joks žmogus ar grupė žmonių nesugeba galutinai nuspręsti, kokios yra kitų žmonių galimybės, ir kad mes iš tiesų turėtume niekada nepasitikėti jokiu žmogumi, atkakliai mėginančiu tai daryti. Nors ir labai dideli žmonių skirtumai, mes neturime pagrindo tikėti, jog jie bus kada nors tokie dideli, kad vieno žmogaus protas pajėgtų konkrečiu atveju suprasti viską, ką sugeba kito atsakingo žmogaus protas.

Kitas pamatinis teiginys yra toks: kai koks nors bendruomenės narys įgyja papildomų sugebėjimų daryti dalykus, kurie gali būti

vertingi, šiuos sugebėjimus visada reikia laikyti bendruomenės laimėjimu. Tiesa, konkrečių žmonių padėtis gali pablogėti atsiradus jų veiklos srityje naujam gabesniam konkurentui, tačiau bendruomenėje kiekvienas toks papildomas gabus žmogus greičiausiai bus naudingas daugumai. Tai reiškia, kad ugdyti kurio nors individo sugebėjimus ir galimybes yra taip pat pageidautina ir tada, kai tą patį galima daryti ir su kitų sugebėjimais ir galimybėmis — su sąlyga, jog šitaip nėra iš kitų atimama galimybė ugdyti tuos pačius ar kitus sugebėjimus, kuriuos jie būtų galėję išsiugdyti, jei jų nebūtų įgijęs tas individas.

Egalitarai paprastai skirtingai vertina įgimtus ir aplinkos įtakos sąlygotus, arba „prigimties" ir „ugdymo" nulemtus, individualių sugebėjimų skirtumus. Iš karto pasakysime, kad nei vienos, nei kitos kilmės sugebėjimai nėra moralinis nuopelnas[6]. Nors dėl vienokių ar kitokių sugebėjimų gali labai smarkiai išaugti individo vertė kitų žmonių akyse, jis netampa vertingesnis, jei yra gimęs su pageidaujamomis savybėmis, negu tada, kai užauga esant labai palankioms sąlygoms. Skirti įgimtus ir kitokios kilmės sugebėjimus yra svarbu tik todėl, kad pirmuosius pranašumus lemia, aišku, žmonių nekontroliuojamos sąlygos, o antruosius lemia veiksniai, kuriuos mes sugebėtume keisti. Svarbu paklausti, ar tai ir yra priežastis taip keisti mūsų institucijas, kad kiek tik įmanoma būtų pašalinti aplinkos nulemti pranašumai. Ar mes privalome sutikti, kad „reikia panaikinti visokią nelygybę, kurią sukuria gimimas ir paveldėta nuosavybė, ir nepalikti nieko, kas nėra didesnio talentingumo ir darbštumo išdava"?[7]

Faktas, jog kai kurie pranašumai nulemti žmonių sukurtos santvarkos, nebūtinai reiškia tai, kad galime suteikti tuos pačius pranašumus visiems ar kad jeigu jie yra kam nors duodami, tai savaime ir atimami iš kitų. Šiuo požiūriu trys svarbiausi aptartini veiks-

[6] Plg. F. H. Knight. *Freedom and Reform*. — New York, 1947, p. 151: „Nenumatyti priežasties, kodėl žmogus turi didesnę ar mažesnę teisę į uždarbį, gaunamą dėl paveldėtų asmeninių gabumų, negu į uždarbį, gaunamą iš paveldėtos kokios nors kitos nuosavybės", ir diskusiją kn.: W. Roepke. *Mass und Mitte*. — Erlenbach and Zurich, 1950, p. 65—75.

[7] Tai yra R. H. Tawney pozicija, kurią apibendrina J. P. Plamenatzas straipsnyje „Equality of Opportunity". In *Aspects of Human Equality*, ed. L. Bryson and others. — New York, 1956, p. 100.

niai yra šeima, paveldas ir išsilavinimas. Kritika daugiausia ir puola nelygybę, kurią sukuria šie trys veiksniai. Tačiau jie nėra vieninteliai svarbūs aplinkos veiksniai. Vargu ar mažiau svarbios yra tokios geografinės sąlygos kaip klimatas ir landšaftas, o ką jau kalbėti apie vietinius ir rajoninius kultūros ir moralės tradicijų skirtumus. Tačiau čia galime svarstyti tik tris veiksnius, kurių poveikis dažniausiai ginčijamas.

O dėl šeimos, tai egzistuoja keistas kontrastas tarp pagarbos, kurią dauguma žmonių reiškia šiai institucijai, ir to, kad jiems nepatinka faktas, jog gimdamas konkrečioje šeimoje žmogus įgyja ypatingų pranašumų. Atrodo, yra plačiai tikima, kad naudingos savybės, kurias asmuo įgyja dėl savo įgimto talento, yra naudingos visuomeniniu požiūriu, kai visų sąlygos yra tos pačios, tačiau tos pačios savybės tampa tarsi nepageidaujamos, jeigu jos yra kitiems nepasiekiamų aplinkos pranašumų rezultatas. Vis dėlto sunku suvokti, kodėl ta pati naudinga savybė sveikinama, kai ji yra asmens įgimto talento rezultatas, bet mažiau vertinama, kai ji yra tokių aplinkybių kaip protingi tėvai arba geri namai išdava.

Dauguma žmonių pripažįsta šeimos institucijos vertingumą todėl, kad įsitikinę, jog paprastai tėvai gali geriau nei kas nors kitas parengti savo vaikus deramai gyventi. Vadinasi, nauda, kurią konkretūs žmonės gauna iš savo šeimyninės aplinkos, bus ne tik skirtinga, bet ji gali ir kumuliatyviai veikti net keletą kartų. Kokios gali būti prielaidos tikėti, jog pageidautina asmens savybė yra mažiau vertinga visuomenei, jeigu ji susiformavo ne kitaip, o ugdymo šeimoje pagrindu? Išties yra svari priežastis manyti, kad kai kurios socialiniu požiūriu vertingos savybės bus retai įgyjamos per vieną kartą, paprastai jos susiformuos tik nuolatinėmis dviejų arba trijų kartų pastangomis. Tai tiesiog reiškia, jog egzistuoja tam tikras visuomenės kultūrinis paveldas, kuris efektyviau perduodamas per šeimą. Jeigu taip, būtų kvailoka neigti, jog visuomenės gaus geresnį elitą, kai kilimas aukštyn nebus ribojamas tik viena karta, kai individai nebus sąmoningai verčiami pradėti nuo to paties lygio ir kai vaikams nebus atimama galimybė turėti naudos iš geresnio išsilavinimo ir materialinių sąlygų, kurias jų tėvai pajėgtų jiems sudaryti. Pritardami šioms mintims, tik pripažįstame, kad priklausomybė konkrečiai šeimai sudaro dalį individo asmenybės, kad visuo-

menę sudaro tiek šeimos, tiek ir individai ir kad civilizacijos paveldo perdavimas per šeimą yra toks pat svarbus įrankis žmogui siekiant geresnių dalykų kaip ir naudingų fizinių savybių paveldėjimas.

4. Daugelis žmonių, pritariančių, jog šeima yra pageidautina kaip įrankis moralės principams, skoniams ir žinioms perduoti, vis dėlto abejoja, ar pageidautina perduoti materialų turtą. Bet vargu ar abejotina, kad, norint perduoti čia pirma išvardytus dalykus, svarbiausia yra išlaikyti tam tikrą standartų, išorinių gyvenimo formų tęstinumą, o tai įgyvendinama tik tuo atveju, jeigu įmanoma perduoti ne tik nemedžiaginius, bet ir materialinius pranašumus. Žinoma, gimti turtingų tėvų šeimoje nėra nei didesnis nuopelnas, nei joks didesnis neteisingumas, negu gimti švelnių ar inteligentiškų tėvų šeimoje. Bendruomenei vienodai naudinga tiek tai, kad bent jau kai kurie vaikai gali pradėti gyvenimą turėdami tuos pranašumus, kuriuos tam tikru laikotarpiu gali suteikti tik turtingi namai, tiek ir tai, kad kai kurie vaikai paveldi didelį protą arba yra namuose išmokyti kilnesnių moralinių principų.

Mes čia nenagrinėsime pagrindinio argumento privataus paveldėjimo naudai, būtent, kad jis atrodo esąs svarbus kaip priemonė padedanti valdyti ir išlaikyti kapitalą ir kaip akstinas jį kaupti. Mes čia veikiau nagrinėsime tai, ar faktas, jog privatus paveldėjimas kai kuriems žmonėms suteikia nepelnytas gėrybes yra svarus argumentas prieš tokią instituciją. Be abejonės, toks paveldėjimas yra viena iš institucinių nelygybės priežasčių. Šiame kontekste mums nereikėtų nagrinėti, ar laisvei būtina neribota laisvė perduoti palikimą. Mums rūpi tik ta problema, ar turėtų būti leidžiama žmonėms perduoti savo vaikams ar kitiems žmonėms tokius materialinius turtus, kurie sukurtų didžiulę nelygybę.

Jeigu jau sutinkame, kad yra pageidautina išnaudoti natūralius tėvų instinktus ir paskatinti juos kuo geriau aprūpinti naująją kartą, tai atrodo, nėra svarios priežasties susieti tai tik su nematerialinėmis gėrybėmis. Šeimos funkcija perduoti standartus ir tradicijas yra glaudžiai susijusi su galimybe perduoti materialines gėrybes. Ir sunku suprasti, kaip prisidėtume prie tikrųjų visuomenės siekių, jeigu geresnes materialines sąlygas leistume turėti tik vienai kartai.

Yra ir kitas motyvas, kuris, nors ir gali atrodyti šiek tiek ciniškas, labai perša mintį, kad jeigu norime geriausiai išnaudoti natūralų tėvų polinkį rūpintis vaikais, tai neturėtume trukdyti perduoti nuosavybę. Atrodo neabejotina, kad iš daugybės būdų, kuriais galią ir įtaką įgiję žmonės galėtų jas perduoti savo vaikams, kol kas socialiniu požiūriu pigiausias yra perduoti jas kaip paveldėjimą. Jei šito būdo nebūtų, šie žmonės ieškotų kitų kelių aprūpinti savo vaikus, pvz., padėtų jiems užimti padėtį, garantuojančią dideles pajamas ir prestižą, kuriuos kitu atveju būtų davusi fortūna. Šitaip būtų švaistomi ištekliai ir sukuriama daug daugiau neteisingumo negu esant galimybei paveldėti nuosavybę. Taip atsitinka visose visuomenėse, kuriose nėra nuosavybės paveldėjimo, tarp jų ir komunistinėje. Todėl tie, kuriems nepatinka paveldėjimo sukuriama nelygybė, turėtų pripažinti, jog žmonėms esant tokiems, kokie jie yra, tai yra mažiausia blogybė.

5. Nors paveldėjimas paprastai būdavo labiausiai kritikuojamas nelygybės šaltinis, šiandien, ko gero, taip nebėra. Egalitarinio pobūdžio agitacija dabar vis daugiau dėmesio skiria nelygioms galimybėms, kurias lemia išsilavinimo skirtumai. Troškimą, kad būtų garantuotos lygios sąlygos, vis labiau išreiškia reikalavimas, jog geriausias išsimokslinimas, kurį mes jau pajėgėme suteikti kai kuriems, taptų nemokamas ir prieinamas visiems, o jeigu tai neįmanoma, niekam neturi būti leidžiama gauti geresnį išsimokslinimą negu visiems kitiems tik todėl, kad jo tėvai gali už jį mokėti. Tik tie, ir visi tie, kurie gali išlaikyti vienodą sugebėjimų patikrinimą, turėtų naudotis ribotais ištekliais, skirtais aukštajam mokslui.

Švietimo politikos problema kelia pernelyg daug klausimų, kad būtų galima juos probėgom svarstyti su bendra antrašte „nelygybė". Kol kas tik nurodysime, jog, įdiegus lygybę šioje srityje, vargu ar galima išvengti to, kad kai kam bus trukdoma gauti išsilavinimą, kurį jie įgytų esant kitoms sąlygoms. Nors ir ką darytume, nėra būdo užkirsti kelią tam, kad tam tikri pranašumai, kuriuos gali turėti tik kai kurie asmenys ir kuriuos derėtų tik kai kam turėti, atitenka žmonėms, kurie nei individualiai jų nusipelno, nei gali pasinaudoti jais taip gerai, kaip kad būtų jais pasinaudoję kiti žmonės. Negalima patenkinamai išspręsti šitos problemos valstybės galia ko nors neleisti ir versti ką nors daryti.

Būtų pamokomas dalykas čia trumpai žvilgtelėti į tai, kaip pasikeitė lygybės idealas šioje srityje dabartiniais laikais. Prieš šimtą metų, kada klasikinis liberalus judėjimas buvo pasiekęs viršūnę, šis idealas paprastai buvo išsakomas posakiu *la carrière ouverte aux talents**. Tai buvo reikalavimas pašalinti visas žmogaus sukurtas kliūtis, trukdančias kai kuriems individams iškilti, panaikinti visas individų privilegijas ir sudaryti visiems vienodas sąlygas gerinti savo padėtį valstybės mastu. Bet buvo beveik visuotinai pripažįstama, kad kol žmonės yra skirtingi ir auga skirtingose šeimose, tol negalima garantuoti lygių starto galimybių. Buvo manoma, jog vyriausybės pareiga yra ne garantuoti, kad kiekvienas turėtų tokią pačią perspektyvą užimti tam tikrą padėtį, bet tas galimybes, kurios pareina tik nuo vyriausybės veiklos, padaryti lygiai prieinamas visiems. Savaime suprantamas dalykas buvo tai, kad rezultatai turi skirtis ne tik todėl, kad skiriasi individai, bet ir todėl, kad tik palyginti nedaug svarbių aplinkybių pareina nuo vyriausybės veiklos.

Šią sampratą, kad visiems turi būti leidžiama pamėginti, iš esmės išstūmė visai kitokia samprata, kad visiems turi būti garantuojamas vienodas išeities taškas ir tos pačios perspektyvos. Vargu ar tai reiškia ką nors mažiau negu tai, jog vyriausybė, užuot visiems sudariusi vienodas sąlygas, turėtų stengtis kontroliuoti visas konkretaus individo perspektyvoms svarbias sąlygas ir sudaryti palankias sąlygas jo sugebėjimams skleistis, kad jam būtų garantuotos tokios pačios perspektyvos kaip ir visiems kitiems. Žinoma, toks sąmoningas galimybių derinimas su individualiais tikslais ir sugebėjimais būtų laisvės priešybė. Jį būtų galima pateisinti kaip priemonę, leidžiančią geriausiai panaudoti visas prieinamas žinias tik remiantis prielaida, jog vyriausybė geriausiai žino, kaip galima panaudoti individualius sugebėjimus.

Nagrinėdami, kaip pateisinami šie reikalavimai, įsitikiname, kad jų pagrindas yra nepasitenkinimas, kurį dažnai išgyvena nevykėliai dėl kitų žmonių sėkmės, arba, tiesiai kalbant, šis pagrindas yra pavydas. Dabartinė tendencija nuolaidžiauti šiai aistrai ir slėpti ją po respektabiliu socialinio teisingumo rūbu vis labiau perauga į

* Talentams atvira karjera (pranc.) — *Vert. pastaba.*

rimtą grėsmę laisvei. Neseniai buvo pamėginta pagrįsti šiuos reikalavimus argumentu, kad politikos tikslas turėtų būti pašalinti visus nepasitenkinimo šaltinius[8]. Žinoma, tai nebūtinai reikštų, jog vyriausybė privalo žiūrėti, kad niekas nebūtų sveikesnis arba linksmesnio būdo, neturėtų lengviau sugyvenamo sutuoktinio arba labiau klestinčių vaikų negu kiti. Jei iš tikrųjų dėl visų neįgyvendintų troškimų keliamos pretenzijos bendruomenei, individuali atsakomybė baigiasi. Pavydas, kad ir koks jis būtų žmogiškas, tikrai nėra vienas iš tų nepasitenkinimo šaltinių, kuriuos gali pašalinti laisva visuomenė. Ko gero, viena iš svarbiausių sąlygų tokiai visuomenei išlaikyti yra tai, kad mes nepritariame pavydui, nesankcionuojame jo reikalavimų pridengę juos socialiniu teisingumu, bet, Johno Stuarto Millio žodžiais kalbant, žiūrime į jį kaip į „labiausiai antivisuomenišką ir blogiausią iš visų aistrų"[9].

6. Nors dauguma griežtų egalitarinių reikalavimų tėra grindžiami pavydu, turime pripažinti, jog daug kas iš to, kas iš pažiūros atrodo tarsi didesnės lygybės reikalavimas, iš tikrųjų yra reikalavimas teisingiau skirstyti gerus šio pasaulio dalykus ir todėl nulemtas kur kas garbingesnių motyvų. Dauguma žmonių protestuoja ne prieš patį nelygybės faktą, o prieš tai, kad atpildo skirtumai neatitinka jokių pripažįstamų atpildą gaunančių žmonių nuopelnų skirtumų. Paprastai į šį priekaištą atsakoma tuo, kad laisva visuomenė apskritai įgyvendina tokio pobūdžio teisingumą[10]. Tačiau tai

[8] C. A. R. Crosland. *The Future of Socialism*. — London, 1956, p. 205.

[9] J. S. Mill. *On Liberty*, ed. R. B. McCallum. — Oxford, 1946, p. 70.

[10] Plg. W. B. Gallie. „Liberal Morality and Socialist Morality". — In *Philosophy, Politics, and Society*, ed. P. Laslett. — Oxford, 1956, p. 123—125. Pasak autoriaus, „liberalios moralės" esmė esanti teiginys, jog laisvoje visuomenėje atlygiai yra lygūs nuopelnams. Tokia kai kurių devynioliktojo šimtmečio liberalų pozicija dažnai silpnindavo jų argumentus. Būdingas pavyzdys yra W. G. Sumneris, įrodinėjęs („What Social Classes Owe to Each Other". — In *Freeman*, VI. — Los Angeles, n. d., 141), kad jeigu visi „turi lygias galimybes, kiek jas suteikia arba riboja visuomenė", tai „rezultatai bus nelygūs — jie bus proporcingi individų nuopelnams". Tai teisinga tik tuo atveju, jeigu žodis „nuopelnai" vartojamas ta prasme, kokia mes vartojome žodį „vertė", t. y. be moralinių konotacijų, bet tikrai nėra teisinga, jeigu jis išreiškia atlygio proporcingumą pastangoms padaryti gerą arba teisingą dalyką arba jo proporcingumą kokioms nors subjektyvioms pastangoms atitikti idealų standartą.

tampa neišsprendžiamu ginču, jeigu teisingumą suprantame kaip atpildo proporcingumą moraliniam nuopelnui. Visoks mėginimas grįsti laisvę šiuo argumentu yra labai jai žalingas, nes manoma, jog materialinis atpildas turėtų atitikti pripažįstamus nuopelnus, be to, šitoks klaidingas teiginys prieštarauja išvadai, kurią dauguma žmonių pasidarytų iš prielaidos, kad atpildas turi atitinkti nuopelnus. Teisingai atsakytume teigdami, jog laisvoje visuomenėje nėra nei pageidautina, nei praktiškai įmanoma pasiekti, kad materialinis atpildas visuotinai atitiktų tai, ką žmonės pripažįsta esant nuopelnu, ir jog esminis laisvos visuomenės bruožas yra tas, kad individo padėtis nebūtinai turi priklausyti nuo kitų požiūrio į jo turimus nuopelnus.

Šis teiginys iš pradžių gali atrodyti toks keistas ir net šokiruojantis, kad aš paprašysiu skaitytoją susilaikyti nuo vertinimų, kol išsamiau paaiškinsiu, kuo skiriasi vertė ir nuopelnas[11]. Paaiškinti šį dalyką sunku todėl, kad terminas „nuopelnas", kuris vienintelis tinka apibrėžti tai, ką aš turiu omenyje, yra taip pat vartojamas platesne bei miglotesne prasme. Čia mes jį vartosime tik apibūdindami tuos elgesio bruožus, dėl kurių šis tampa pagirtinas, t. y. juo apibūdinsime moralinį veiksmo pobūdį, o ne jo rezultato vertingumą[12].

Bet kaip tuojau pamatysime, p. Gallie yra teisus, kad, jo vartojamais aristoteliškais terminais sakant, liberalizmas siekia mainomojo, o socializmas — skirstomojo teisingumo. Bet jis, kaip ir dauguma socialistų, nemato, kad skirstomasis teisingumas yra nesuderinamas su veiklos pasirinkimo laisve: tai yra hierarchinės organizacijos, o ne laisvos visuomenės teisingumas.

[11] Nors aš manau, kad ši nuopelno ir vertės skirtis yra ta pati skirtis, kurią turėjo galvoje Aristotelis ir Tomas Akvinietis skirdami „skirstomąjį teisingumą" nuo „mainomojo teisingumo", aš linkęs atsiriboti nuo visų šios diskusijos sunkumų ir painiavos, kuriais ilgainiui apaugo šios tradicinės sąvokos. Atrodo aišku, jog tai, ką čia vadiname „atlygiu pagal nuopelnus" atitinka Aristotelio skirstomąjį teisingumą. „Mainomojo teisingumo sąvoka yra sunki, ir atrodo, jog kalbant apie teisingumą šia prasme, visada kyla šiokia tokia painiava. Plg. M. Solomon. *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*. — Leiden, 1937; o gausios literatūros apžvalgą žr.: G. del Vecchio. *Die Gerechtigkeit*, 2nd ed. — Basel, 1950.

[12] Terminologiniai sunkumai kyla todėl, kad mes vartojame žodį „nuopelnas" objektyvia prasme ir kalbame apie idėjos, knygos, paveikslo „vertingumą" („merit") neatsižvelgdami į juos sukūrusio asmens nuopelnus. Kartais šis žodis yra vartojamas apibūdinti tam, ką laikome esant „tikrąja" kokio nors laimėjimo verte, kurią skiriame nuo jo rinkos vertės. Vis dėlto net ir pats vertingiausias šiuo atžvil-

Kaip jau supratome iš mūsų svarstymų, vertė, kurią asmens veiksmas ar sugebėjimas turi kitiems žmonėms, nėra būtinai susijusi su kokiu nors patikrinamu nuopelnu. Įgimti ir įgyti asmens talentai aiškiai turi vertę kitiems žmonėms, ir ši vertė nepriklauso nuo reputacijos, kurią įgyja šis asmuo dėl to, kad turi šiuos talentus. Žmogus menkai gali pakeisti tą faktą, kad jo ypatingi talentai yra daugeliui būdingi arba itin reti. Puikus protas arba nuostabus balsas, gražus veidas arba naginga ranka, šmaikštus sąmojis arba asmenybės patrauklumas dideliu mastu nepriklauso nei nuo asmens pastangų, nei nuo jo turėtų galimybių ar patirties. Visais šiais atvejais vertė, kurią turi mums asmens sugebėjimai arba paslaugos, už kuriuos jam atlyginama, menkai susiję su tuo, ką galėtume pavadinti moraliniu nuopelnu arba nuopelnais. Mums rūpi klausimas, ar pageidautina, kad žmonės naudotųsi pranašumais proporcingai naudai, kurią kiti žmonės gauna iš jų veiklos, ar kad šitie pranašumai turi būti skirstomi atsižvelgiant į kitų žmonių požiūrį į jų nuopelnus.

Atlygis pagal nuopelnus praktiškai turėtų reikšti, jog atlyginama pagal įvertinamus nuopelnus, kuriuos gali pripažinti ir dėl kurių gali sutarti kiti žmonės, o ne pagal nuopelnus, kuriuos pripažįsta tik kokia nors aukštesnė valdžia. Įvertinami nuopelnai šiuo atžvilgiu suponuoja tai, jog mes galime įsitikinti, kad žmogus padarė tai, ko iš jo buvo reikalaujama pagal tam tikrą pripažintą elgesio normą, ir kad tai jam kainavo šiek tiek vargo ir pastangų. Ar taip buvo, negalima nuspręsti iš turimo rezultato: nuopelnas susijęs ne su objektyviu rezultatu, bet su subjektyviomis pastangomis. Pastangos gauti vertingą rezultatą gali būti labai pagirtinos, bet visiškai nesėkmingos, o absoliuti sėkmė gali būti grynai atsitiktinis rezultatas, taigi visiškai nelaikytinas nuopelnu. Kai žinome, jog žmogus stengėsi iš visų jėgų, dažnai tikimės, kad jam bus atlyginta nepaisant rezultato, o kai žinome, jog vertingiausias laimė-

giu žmogaus laimėjimas nebūtinai įrodo jį pasiekusio žmogaus moralinius nuopelnus. Atrodo, jog mūsų vartojamą prasmę sankcionuoja filosofinė tradicija. Plg., pvz., D. Hume. *Treatise*, II, p. 252: „Išorinis veiksmas nėra joks nuopelnas. Norint rasti moralinę kokybę, reikia žvelgti vidun... Galutinis mūsų gyrimo ir pritarimo objektas yra veiksmą lėmęs motyvas".

jimas buvo beveik tik laimės arba palankių aplinkybių dalykas, mes menkai pasitikėsime nugalėtoju.

Galime tikėtis, kad visada sugebėsime skirti šiuos dalykus. Iš tikrųjų šiek tiek patikimiau tai galime padaryti retai. Tai įmanoma tik tada, kai žinome viską, ką žinojo veikiantis asmuo, taip pat žinome, kokia jo kvalifikacija, ir tai, kiek jis pasitikėjo savimi, žinome, kokia jo dvasinė būsena ir jausmai, žinome, kiek jis buvo dėmesingas, energingas ir atkaklus, etc. Tad galimybė teisingai vertinti nuopelnus priklauso nuo to, ar yra kaip tik tos sąlygos, kurių visuotinis trūkumas yra pagrindinis argumentas laisvės naudai. Juk mes leidžiame žmonėms spręsti patiems todėl, kad norime, jog jie naudotųsi žiniomis, kurių mes neturime. Bet, kiek mes norime, kad jie laisvai naudotųsi sugebėjimais ir faktinėmis žiniomis, kurių mes neturime, tiek mes negalime spręsti, ar jų laimėjimai yra jų pačių nuopelnas. Nuopelnų vertinimas grindžiamas prielaida, kad mes galime nuspręsti, ar žmonės išnaudojo savo galimybes tiek, kiek privalėjo, ir kiek tai kainavo jiems valios pastangų ar pasiaukojimo. Ši prielaida taip pat numato, jog mes galime atskirti, kiek jų laimėjimus lėmė jų pačių valia, o kiek — atsitiktinės aplinkybės.

7. Tai, kad neįmanoma atlygio pagal nuopelnus suderinti su laisve rinktis veiklos pobūdį akivaizdžiausiai matyti tose srityse, kuriose rezultatas yra itin nepatikimas, o mūsų individualūs vertinimai to, kaip keičiasi įvairios pastangos, labai skirtingi[13]. Negalime tikėtis pritraukti labiausiai kvalifikuotų žmonių į tas mąstymo sritis, kurias vadiname „mokslo tiriamuoju darbu" arba „tyrinėjimu", taip pat į ekonominę veiklą, kurią paprastai apibūdiname kaip „spekuliaciją", jeigu visos pagarbos ir laimėjimų neatiduodame tiems, kuriems pasisekė, nors daugelis kitų galėjo stengtis taip pat pagirtinai. Vien dėl tos priežasties, kad niekas negali iš anksto žinoti, kam pavyks, niekas negali pasakyti, kieno nuopelnai di-

[13] Plg. svarbią A. A. Alchiano esė *Uncertainty, Evolution, and Economic Theory*. — In *JPE*, LVIII (1950), ypač p. 213—214, antrą skirsnį, pavadintą „Success Is Based on Results, Not Motivation". Ko gero, nėra atsitiktinumas ir tai, kad amerikiečių ekonomistas, daugiausia praturtinęs mūsų laisvos visuomenės supratimą, F. H. Knightas pradėjo savo profesinę karjerą studija *Risk, Uncertainty, and Profit*. Plg. taip pat: B. de Jouvenel. *Power*. — London, 1948, p. 298.

džiausi. Akivaizdu, kad mūsų tikslui nepadėtų tai, jeigu leistume dalytis laimėjimu visiems, kurie sąžiningai stengėsi. Be to, jeigu taip darytume, neišvengiamai kažkas turėtų teisę spręsti, kam leistina siekti to laimėjimo. Jeigu žmonės, siekdami rizikingų tikslų, turi panaudoti savo žinias ir sugebėjimus, tai jie privalo vadovautis ne tuo, ką jie turėtų daryti kitų žmonių manymu, bet orientuotis į tai, kaip žmonės vertina jų siekiamą rezultatą.

Tai, kas yra taip akivaizdžiai teisinga dėl tų užmojų, kuriuos paprastai laikome rizikingais, vargu ar yra mažiau teisinga dėl kiekvieno pasirinkto dalyko, kurio nusprendžiame siekti. Kiekvieną tokį sprendimą gaubia netikrumas, o jeigu norime, kad pasirinkimas būtų išmintingas tiek, kiek tai pajėgia žmogus, tai numatomi alternatyvūs rezultatai turėtų būti rikiuojami pagal jų vertę. Jeigu atlyginimas už darbą neatitiktų tos vertės, kurią žmogaus pastangų rezultatas turi kitiems žmonėms, jis neturėtų kuo remtis spręsdamas, ar verta stengtis ir rizikuoti siekiant šio tikslo. Būtinai reikėtų jam pasakyti, ką jis turi daryti, o kito asmens nuomonė, kaip galima geriausiai panaudoti jo sugebėjimus, turėtų lemti ir jo pareigas, ir jo atlyginimą[14].

Žinoma, tikrovė yra tokia, jog mes norime, kad žmonės įgytų didžiausius nuopelnus, bet trokštame, kad jie būtų maksimaliai naudingi be didelio vargo ir pasiaukojimo, todėl ir be didelių nuopelnų. Ne tik būtų neįmanoma teisingai atlyginti už visus nuopelnus, bet būtų net nepageidautina, kad žmonės labiausiai stengtųsi įgyti daugiausia nuopelnų. Visi mėginimai skatinti juos tai daryti neišvengiamai baigtųsi tuo, kad žmonėms būtų skirtingai atlyginama

[14] Dažnai manoma, kad teisingumas reikalauja atlyginti proporcingai tam, kiek nemalonus yra darbas, ir kad todėl gatvių valytojui arba santechnikui turėtų būti mokama daugiau negu gydytojui arba įstaigos tarnautojui. Išties atrodytų, kad tai yra atlyginimo pagal nuopelnus (arba „skirstomojo teisingumo") principo padarinys. Rinkoje toks rezultatas taptų įmanomas tik tuo atveju, jeigu visi žmonės būtų vienodai įvaldę visas profesijas, ir tada tiems, kurie galėtų uždirbti kiek ir kiti, dirbdami malonesnį darbą, reikėtų mokėti daugiau už tai, kad jie imasi nemalonių profesijų. Realiame pasaulyje tie nemalonūs darbai suteikia galimybę uždirbti daugiau negu kur nors kitur tiems, kuriems nesiseka dirbti patrauklesnį darbą. Asmenys, kurie nedaug ką gali pasiūlyti kitiems, turėtų užsidirbti panašias į kitų žmonių pajamas daug labiau aukodamiesi. Tai yra neišvengiama kiekvienoje santvarkoje, leidžiančioje individui rinktis sritį, kurioje jis būtų naudingas.

už tas pačias paslaugas. Šiek tiek pasitikėdami savimi, galime spręsti apie rezultato vertę, o ne apie skirtingas pastangas ir rūpesčius, kurių prireikė įvairiems žmonėms siekiant šio rezultato.

Atlygis, kurį laisva visuomenė siūlo už rezultatą, padeda siekiantiems šio atlygio suprasti, kiek verta dėti pastangų. Tačiau bus vienodai atlyginama visiems, pasiekusiems tą patį rezultatą neatsižvelgiant į įdėtas pastangas. Kas pasakytina apie atlygį už tas pačias paslaugas, kurias teikia skirtingi žmonės, dar labiau pasakytina apie atlygį už skirtingas paslaugas, reikalingas skirtingų talentų ir sugebėjimų — šie yra menkai susiję su nuopelnais. Paprastai rinka visas paslaugas įvertina pagal tai, kokią vertę šios paslaugos turės tiems, kuriems jos bus naudingos. Tačiau retai bus žinoma, ar buvo būtina tiek siūlyti stengiantis įsigyti šias paslaugas, ir, be abejonės, bendruomenė dažnai būtų galėjusi įsigyti jas kur kas pigiau. Neseniai buvo pranešta apie pianistą, kuris sakėsi skambintų net jeigu pats turėtų mokėti už šią privilegiją. Jis, ko gero, išsakė požiūrį daugelio tų, kurie uždirba dideles pajamas iš veiklos, kuri yra ir didžiausias jų malonumas.

8. Nors daugumai žmonių atrodo labai natūralus teiginys, kad niekam neturėtų būti atlyginama dosniau, negu nusipelnė už savo vargą ir pastangas, šis teiginys vis dėlto yra grindžiamas įspūdinga prielaida. Čia tariame, kad sugebame kiekvienu individualiu atveju įvertinti, ar žmonės pakankamai gerai išnaudoja savo turimas įvairias galimybes ir talentus ir ar pagirtini yra jų laimėjimai atsižvelgiant į visas juos įgalinančias aplinkybes. Tariama, jog kai kurie žmonės pajėgūs tvirtai nuspręsti, ko vertas yra žmogus, ir jie turi teisę nuspręsti, ką jis gali pasiekti. Be to, čia daroma prielaida — ją ypač neigia argumentas laisvės naudai, — kad mes galime žinoti ir žinome viską, kuo vadovaujasi žmogus savo veikloje.

Visuomenė, kurioje individų padėtis atitiktų žmonių idėjas apie moralinius nuopelnus, būtų tikra laisvos visuomenės priešingybė. Tai būtų visuomenė, kurioje žmonėms būtų atlyginama ne už sėkmę, bet už atliktą pareigą, visuomenė, kurioje individas kiekviename žingsnyje vadovautųsi tuo, ką jis turėtų daryti kitų žmonių nuomone, taigi visuomenė, kurioje individas būtų laisvas nuo atsakomybės ir nuo rizikos spręsti. Bet jeigu niekas nežino tiek, kad

galėtų vadovauti visai žmogaus veiklai, tai nėra ir žmogaus, kompetentingo atlyginti už visas pastangas pagal nuopelnus.

Asmeniškai mes paprastai elgiamės vadovaudamiesi prielaida, jog mūsų įsipareigojimus žmogui lemia ne jo nuopelnai, bet jo atlikto darbo vertė. Nors taip ir galima pasakyti apie intymesnius santykius, kasdieniuose gyvenimo reikaluose nepatiriame jausmo, kad esame skolingi žmogui todėl, kad šis padėjo mums didelio pasiaukojimo kaina, jeigu šią paslaugą kas nors kitas galėjo suteikti mums daug lengviau. Tvarkydami reikalus su kitais žmonėmis, jaučiame, kad elgiamės teisingai, kai už įgytą vertę atsilyginame tokia pat lygia verte, ir neklausiame, kokia kaina konkretus individas galėjo mums suteikti savo paslaugas. Mūsų atsakomybę nulemia nauda, kurią gauname iš to, ką mums siūlo kiti, bet ne jų nuopelnai suteikiant tą naudą. Be to, tvarkydami reikalus su kitais žmonėmis, viliamės, kad mums bus atlyginta ne pagal subjektyvius mūsų nuopelnus, bet pagal tai, kiek mūsų paslaugos yra vertingos kitiems. Iš tiesų, kuo daugiau mąstome apie savo santykius su konkrečiais žmonėmis, tuo aiškiau įsitikiname, jog laisvo žmogaus požymis yra tai, kad jo pragyvenimas priklauso ne nuo kitų žmonių požiūrio į jo nuopelnus, o vien nuo to, ką jis turi jiems pasiūlyti. Mes reikalaujame atlyginti pagal nuopelnus tik tada, kai manome, jog mūsų padėtį arba pajamas nustato visa „visuomenė".

Nors moralinė vertė ar nuopelnas priklauso vertybių sričiai, ne visos vertybės yra moralinės vertybės, o dauguma mūsų vertinimų nėra moraliniai sprendiniai. Tai, jog šitaip privalo būti laisvoje visuomenėje, yra lemtingai svarbu, o nesugebėjimas skirti vertės ir nuopelno buvo rimtos painiavos šaltinis. Mes nebūtinai žavimės kiekviena veikla, kurios rezultatą vertiname. O dažniausiai vertindami tai, ką gavome, nepajėgiame įvertinti nuopelno tų, kurie mums tai suteikė. Jeigu žmogaus sugebėjimai tam tikroje srityje po trisdešimties metų darbo yra vertingesni, negu jie buvo anksčiau, tai visai nesvarbu, ar šie trisdešimt metų buvo patys pelningiausi ir džiaugsmingiausi, ar jie buvo nepaliaujamo aukojimosi ir rūpesčių metai. Kai hobis padeda išsiugdyti ypatingą įgūdį arba atsitiktinis išradimas pasirodo esąs nepaprastai naudingas kitiems, šie dalykai, nors čia ir maža nuopelno, netampa kiek mažiau vertingi, negu tada, kai rezultatas gaunamas skausmingomis pastangomis.

Skirtumas tarp vertės ir nuopelno nėra būdingas kokiam nors vienam visuomenės tipui — jis egzistuoja visur. Žinoma, galime mėginti siekti, kad atlyginimas atitiktų nuopelnus, o ne vertę, bet nepanašu, jog mums tai pavyktų pasiekti. Mėgindami tai daryti, sunaikintume paskatas, leidžiančias žmonėms patiems spręsti, ką jie turi daryti. Be to, labiau negu abejotina, ar netgi gan sėkmingas mėginimas padaryti, kad atlyginimas atitiktų nuopelnus, sukurtų patrauklesnę ar netgi pakenčiamą socialinę tvarką. Visuomenė, kurioje būtų visuotinai tariama, kad didelės pajamos yra nuopelnų, o mažos pajamos — jų trūkumo įrodymas, kurioje būtų visuotinai tikima, kad padėtis ir atlyginimas atitinka nuopelnus, kurioje vienintelis kelias į sėkmę būtų gauti daugumos pritarimą savo elgesiui, ko gero, būtų daug nepakeliamesnė visuomenė tiems, kuriems nesiseka, negu visuomenė, kurioje būtų atvirai pripažįstama, jog nėra būtino ryšio tarp nuopelno ir sėkmės[15].

Užuot mėginę siekti, kad atlyginimas atitiktų nuopelnus, mes, ko gero, labiau prisidėtume prie žmonių laimės, jeigu daugiau aiškintume, koks nepastovus vertės ir nuopelno ryšys. Greičiausiai esame pernelyg linkę pabrėžti asmeninį nuopelną ten, kur iš tikrųjų tėra didesnė vertė. Bendruomenei turėti kultūringesnių ar labiau išsilavinusių žmonių yra didžiai vertinga, ir tai yra didelis šios bendruomenės turtas, bet paprastai tai būna menkas nuopelnas. Populiarumas ir pagarba nėra labiau priklausomi nuo nuopelnų negu finansinė sėkmė. Mes svyruojame konkrečiais atvejais, kai neatitikimas yra pernelyg didelis, kad jį būtų galima ignoruoti, ir faktiškai taip būna daugiausia todėl, kad esame pernelyg įpratę pripažinti neegzistuojantį nuopelną ten, kur randame vertę.

[15] Plg. Crosland. *The Future of Socialism*, p. 235: „Net jeigu būtų galima įtikinti visus, kuriems nepasisekė, kad jie turėjo lygias galimybes, jų nepasitenkinimas vis dėlto nesumažėtų; iš tikrųjų jis galėtų net sustiprėti. Kai yra žinoma, kad galimybės yra nevienodos, o atranka vykdoma šališkai atsižvelgiant į turtą ar kilmę, žmonės gali pasiguosti dėl nesėkmės sakydami, jog jie niekada neturėjo tikros galimybės — sistema buvusi šališka, priešinga svarstyklių lėkštė buvusi pernelyg sunki. Bet jeigu atranka vykdoma aiškiai pagal nuopelnus, šis paguodos šaltinis dingsta, o nesėkmė sukelia visiško menkumo jausmą be jokio pateisinimo arba paguodos; o tai dėl natūralių žmogaus prigimties keistenybių iš tikrųjų sustiprina pavydą ir pasipiktinimą dėl kitų sėkmės". Plg. taip pat 24 skyrių, 8 pastabą. Dar nemačiau Michaelio Youngo darbo *The Rise of the Meritocracy* (London, 1958), kurioje, kaip matyti iš apžvalgų, labai aiškiai keliamos šitos problemos.

Pakanka priežasčių, dėl kurių turėtume stengtis, kad būtų pagerbti ypatingi nuopelnai, už kuriuos nebuvo deramai atlyginta. Bet viena problema — kaip atlyginti už veiklą, susijusią su išskirtiniais nuopelnais, kuriuos norėtume plačiai išgarsinti kaip pavyzdį, o kita problema — paskatos, kuriomis grindžiamas įprastas visuomenės gyvenimas. Laisva visuomenė sukuria institucijas, kurioms pirmenybę teikiantys žmonės mano, jog, egzistuojant šioms institucijoms, žmogaus kilimą lemia pranašesniųjų arba daugumos kitų žmonių nuomonė. Iš tiesų, kuo labiau plėsis ir sudėtingės organizacijos, tuo labiau sunkės ir uždavinys nustatyti individo įnašą. Taps neišvengiama, kad daugelio žmonių atpildą lemtų ne nustatoma jų įnašo vertė, bet veikiau jų nuopelnai vadovybės akyse. Kol šitaip nėra, sukuriama situacija, kai visai visuomenei primetama vienintelė ir viską apimanti nuopelnų skalė, kol daugybė organizacijų konkuruoja tarpusavyje siūlydamos skirtingas perspektyvas. Tai ne tik suderinama su laisve, bet ir pagausina individo galimybes rinktis.

9. „Teisingumo" sąvoka, kaip ir „laisvės" bei „prievartos" sąvokos, aiškumo dėlei turėtų būti siejama tik su sąmoningo žmonių elgesio su žmonėmis sritimi. Teisingumas yra tų žmonių gyvenimo sąlygų, kurias įmanoma šitaip kontroliuoti, tikslingumo determinavimo aspektas. Kiek mes norime, kad individai vadovautųsi savo požiūriu į perspektyvas ir galimybes, tiek individo pastangų rezultatai yra tikrai nenumatomi, o klausimas, ar atsirandantis pajamų pasiskirstymas yra teisingas, neturi prasmės[16]. Teisingumas reikalauja, kad tos žmonių gyvenimo sąlygos, kurias nulemia valdžia, būtų visiems vienodos. Bet šitų sąlygų lygybė neišvengiamai baigsis rezultatų nelygybe. Nei visiems vienodos konkrečios visuomenės teikiamos paslaugos, nei vienodas elgesys su įvairiais partneriais, kai savo noru sudarome sandėrius, negarantuos atly-

[16] Žr. įdomų svarstymą R. G. Collingwoodo straipsnyje „Economics as a Philosophical Science". — In *Ethics*, vol. XXXVI (1926), kuriame daroma išvada: „Teisinga kaina, teisingas atlyginimas, teisingos palūkanos yra prieštaringos sąvokos. Klausimas, ką žmogus turėtų gauti mainais už savo prekes ir darbą, yra absoliučiai beprasmis. Vieninteliai pagrįsti klausimai yra klausimas, ką jis *gali* gauti mainais už savo prekes arba darbą, ir klausimas, ar jis išvis turėtų juos pardavinėti" (p. 174).

gio, proporcingo nuopelnams. Atlygis už nuopelnus yra atlygis už tai, kad ką nors darydami paklūstame kitų norams, o ne kompensacija už kitiems suteiktą naudą, kai darome tai, ką manėme esant geriausia daryti.

Iš tikrųjų vienas iš prieštaravimų valdžios mėginimams riboti pajamas būtų tas, kad valstybė privalo stengtis visada būti teisinga. Pripažinus atlygį pagal nuopelnus teisingo pajamų skirstymo pagrindu, teisingumas reikalautų, kad visiems, trokštantiems jo, būtų atlyginama pagal šitą principą. Greitai taip pat būtų pareikalauta, kad tas pats principas būtų taikomas visiems ir kad nebūtų toleruojamos pajamos, neproporcingos pripažįstamiems nuopelnams. Vien pamėginus tik atskirti „uždirbtas" pajamas ar atlyginimus nuo „neuždirbtų", atsiras principas, kurį valstybė turės stengtis taikyti, bet iš tikrųjų negalės jo taikyti visuotinai[17]. O kiekvienas toks mėginimas sąmoningai kontroliuoti tam tikrus atlygius neišvengiamai skatins tolesnius reikalavimus plėsti tokią kontrolę. Kartą įdiegus paskirstomojo teisingumo principą, jo nebus įmanoma įgyvendinti, kol visa visuomenė nebus organizuota pagal šį principą. Taip atsirastų visuomenė, kuri visais esminiais bruožais būtų laisvos visuomenės priešybė. Tai būtų visuomenė, kurioje valdžia spręstų, ką ir kaip individas turi daryti.

10. Baigdami turėtume trumpai aptarti kitą argumentą, kuriuo dažnai grindžiami lygesnio skirstymo reikalavimai, nors šis argumentas retai dėstomas atvirai. Teigiama, kad individas, priklausydamas konkrečiai bendruomenei arba valstybei, įgyja teisę į tam tikrą materialinės gerovės lygį, kurį lemia bendras grupės, kuriai

[17] Žinoma, yra įmanoma suteikti gana tikslią teisinę prasmę „uždirbtų" ir „neuždirbtų" pajamų, naudos, pelno skirčiai, bet tokia prasmė greitai pradeda nebeatitikti moralinio ją pateisinančio skyrimo. Kiekvienas rimtas mėginimas praktiškai taikyti moralinę skirtį greitai susiduria su tais pačiais neįveikiamais sunkumais kaip ir visi mėginimai įvertinti subjektyvius nuopelnus. Kaip menkai filosofai paprastai suvokia šiuos sunkumus (išskyrus retus, tokius kaip ankstesnėje pastaboje cituotus pavyzdžius), gerai iliustruojama L. S. Stebbingo knygoje *Thinking to Some Purpose* (Pelican Books, London, 1939). Šioje knygoje (p. 184) pateikdamas aiškios, bet ne griežtos skirties pavyzdį, jis pasirenka „teisėtus" ir „perdėtus" pelnus ir teigia: „Perdėtų pelnų" (arba „pasipelnijimo") ir „teisėtų pelnų" skyrimas yra aiškus, nors tai nėra griežtas skyrimas".

jis priklauso, turtas. Šis reikalavimas įdomiai kertasi su troškimu skirstyti atitinkamai pagal asmeninius nuopelnus. Akivaizdu, jog nėra joks nuopelnas gimti tam tikroje bendruomenėje ir joks teisingumo argumentas negali būti grindžiamas tuo, kad konkretus individas atsitiktinai gimė toje, o ne kitoje vietoje. Faktiškai palyginti turtinga bendruomenė reguliariai teikia savo vargingiausiems nariams gėrybių, kurios nematytos gimusiems skurdžiose bendruomenėse. Vienintelis pasiteisinimas, kuriuo gali remtis turtingos bendruomenės nariai reikalaudami dar daugiau gėrybių, yra tas, kad čia daug privataus turto, kurį valdžia gali konfiskuoti ir perskirstyti, ir kad žmonės, nuolatos matantys, kaip kiti naudojasi tokiu turtu, trokšta jo stipriau negu tie, kurie apie jį žino (jeigu išvis žino) tik abstrakčiai.

Sunku suprasti, kodėl bendros kurios nors grupės narių pastangos garantuoti, kad būtų laikomasi įstatymo ir tvarkos bei organizuojamas tam tikrų paslaugų teikimas, turėtų leisti šiems nariams reikalauti konkrečios šitos grupės turimo turto dalies. Tokius reikalavimus būtų ypač sunku ginti ten, kur juos keliantys žmonės nenori suteikti tų pačių teisių tiems, kurie nepriklauso tai pačiai valstybei arba bendruomenei. Valstybei pripažinus tokius reikalavimus, faktiškai būtų sukurta tik naujos rūšies (bet ne mažiau išimtinė) kolektyvinės nuosavybės teisė į valstybės išteklius, o šios teisės nebūtų įmanoma pateisinti tais pačiais argumentais kaip ir individualios nuosavybės. Maža žmonių būtų pasirengę pripažinti, jog šie reikalavimai teisingi visame pasaulyje. Vargu ar šie reikalavimai taptų teisingesni vien dėl to, kad kokioje nors valstybėje dauguma turėjo realią galią įgyvendinti šiuos reikalavimus, o visame pasaulyje taip dar neįvyko.

Yra rimtų priežasčių, kodėl turėtume stengtis panaudoti visas mūsų turimas politines organizacijas, kad aprūpintume silpnus, ligotus arba netikėtos gamtinės nelaimės aukas. Gali būti tiesa ir tai, kad pats veiksmingiausias metodas apsisaugoti nuo tam tikrų visiems valstybės piliečiams bendrų pavojų yra apsaugoti nuo tų pavojų kiekvieną pilietį. Bendruomenės turtingumas neišvengiamai sąlygos tai, kiek įmanoma apsisaugoti nuo bendrų pavojų.

Tačiau visai kas kita yra siūlyti, kad tie, kurie neturtingi tik tuo atžvilgiu, jog toje pačioje bendruomenėje yra turtingesnių, turi teisę

į pastarųjų turto dalį, arba kad gimstant grupėje, pasiekusioje tam tikrą civilizacijos ir komforto lygį, įgyjama teisė į dalį visų šios grupės turimų gėrybių. Tai, kad visi piliečiai suinteresuoti, jog tam tikros paslaugos būtų teikiamos visiems bendrai, nepateisina niekieno pretenzijų turėti teisę į visų gėrybių dalį. Galima nustatyti standartą, kiek kam derėtų duoti, bet ne standartą, ko galima reikalauti.

Kuo plačiau bus pripažįstamas požiūris, kuriam mes prieštaravome, tuo labiau bus šalinamos tautinės grupės. Tauta, užuot suteikusi žmonėms pranašumus, kuriuos duoda gyvenimas jos šalyje, bus linkusi apskritai jų atsikratyti; juk kartą tai gavę, greitai jie pareikalaus teisės į konkrečią jos turto dalį. Samprata, jog pilietybė ar net gyvenimas šalyje leidžia pretenduoti į tam tikrą gyvenimo lygį, tampa rimta tarptautinės trinties priežastimi. O kadangi šio principo taikymas konkrečioje šalyje pateisinamas tik tuo, kad jos vyriausybė turi galios jį įgyvendinti, tai neturime stebėtis sužinoję, kad tas pats principas yra prievarta taikomas tarptautiniu mastu. Valstybei kartą pripažinus daugumos teisę į gėrybes, kuriomis naudojasi mažumos, nelieka priežasčių, kodėl ši teisė neturėtų išplisti už egzistuojančių valstybės sienų.

Versta iš: Hayek F. A. *The Constitution of Liberty*. — Chicago University Press, 1960. — P. 85—102

R. M. HARE

UTILITARIZMAS

7.1. Turėtų būti akivaizdu, kad ankstesniame skyriuje bendrais bruožais apibūdintas argumentavimo būdas nors ir duoda mums pradinį supratimą, kaip būtų galima iki galo išplėtoti moralinius argumentus, toli gražu dar nėra tokio lygio, kad juo galėtų remtis mus tenkinanti moralinio argumentavimo teorija. Konkrečiai, reikia šį tą pasakyti apie itin įdomų sunkumą, kuris įdomus ne pats savaime, o todėl, kad nurodo būdą, kaip toliau generalizuoti bendrais bruožais apibūdintą argumentavimo metodą. Baigdami ankstesnį skyrių, minėjome, kad logiškai įmanoma, jog žmonės turi skirtingus (net ekscentriškus) ketinimus. Kaip matėme, tai atveria kelią tiems, kuriuos vadinsiu „fanatikais", išvengti argumentų — išvengti didele kaina. Dabar privalome paklausti dėl asmenų, kurie nenori mokėti šitokios kainos. Ar galima jų atžvilgiu generalizuoti argumentavimo metodą taip, kad toks argumentavimas būtų pritaikomas tais atvejais, kai jų ketinimai skirtingi?

Mūsų nagrinėtame pavyzdyje aš sąmoningai pasirinkau atvejį, kai *B* ir *A* turi *tą patį* ketinimą — pvz., nepatekti į kalėjimą; ir, žinoma, nors aš šito nepasakiau, ne tik ketinimo objektas, bet ir jo stiprumas turėjo būti tokie patys. Dabar aptarkime sudėtingesnį atvejį, kai dviejų asmenų polinkiai nėra tie patys. Paėmę šiek tiek trivialų (nors realiame gyvenime galintį baigtis smūgiais) pavyzdį, tarkime, kad *A* mėgsta klausytis savo gramofonu klasikinės kamerinės muzikos, o *B*, gyvenantis kitame kambaryje, svarsto, ar verta

mokytis trimitu groti džiazą[1]. Juk akivaizdu, kad *B* nėra naudinga klausti savęs, ar jis esąs pasirengęs visiems nurodyti, jog žmonės privalo groti trimitais, kai jie gyvena šalia kitų žmonių, besiklausančių klasikos įrašų. Juk jeigu pats *B* klausytųsi klasikos įrašų (jie nepakenčiamai jam nuobodūs), jis būtų nepaprastai patenkintas, kai kas nors, gyvenantis šalia, pradėtų groti trimitu.

Atrodo akivaizdu, kaip įveikti šią kliūtį. *B* privalo ne įsivaizduoti save *A* situacijoje su savais (t. y. *B*) pomėgiais ir antipatijomis, bet įsivaizduoti save *A* situacijoje su jo (t. y. *A*) pomėgiais ir antipatijomis. Bet moralinis situacijos įvertinimas, kurį jis privalo padaryti, turi išlikti paties *B* vertinimu, kaip ir visi kiti jo preskriptyvūs sprendiniai, jeigu nuo jo priklauso argumentavimas (6.9). Tad *B* argumentai būtų natūralūs, jeigu jis prisipažintų, kad nėra pasirengęs visiems įsakyti, jog asmeninius pomėgius ir antipatijas turėtų ignoruoti kiti žmonės — mat tai reikštų įsakyti, jog kiti žmonės privalo ignoruoti jo paties pomėgius ir antipatijas (10. 5). Tai nereiškia, kad jis padarys išvadą, jog niekada neturėtų groti trimitu, kai *A* būna namie. Išvada bus tik ta, kad jis nemanys, jog apskritai turėtų nepaisyti *A* interesų. Jeigu jis jau yra pasirengęs atsižvelgti į *A* interesus tarsi į savus, iškils (tariant, kad A yra toks pat draugiškas) sudėtinga problema, kokią nagrinėjo ir profesorius Braithwaite'as[2], — kaip teisingai abiejų asmenų požiūriu paskirstyti laiką tarp trimitavimo ir tylos. Man čia nerūpi toliau nagrinėti šį klausimą. Noriu tiktai pasiekti tikslą — įtikinti *B* atsisakyti grynai egoistiško požiūrio.

Sakiau, kad tokia argumentacija natūrali. Bet, kaip ir anksčiau buvo minėta, yra įvairių būdų išvengti tokios argumentacijos, ir jais *B* galėtų mėginti naudotis. Dauguma šių būdų yra panašūs į pateiktus „kreditoriaus" pavyzdyje, ir nėra reikalo jų vėl aptarinėti. Tačiau vieną būdą, apie kurį tik užsiminta, reikės išnagrinėti nuodugniau, nes jis yra svarbus mums plėtojant savus argumentus. Tarkime, *B* sako: „Aš iš tiesų nesu pasirengęs visiems nurodyti,

[1] Pritaikiau pavyzdį, pasiskolintą iš profesoriaus R. B. Braithwaite'o darbo *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*; bet aš juo noriu pailiustruoti visiškai kitą dalyką.

[2] Op. cit.

kad asmeninius pomėgius ir antipatijas turi ignoruoti kiti žmonės; bet aš *esu* pasirengęs visiems nurodyti, kad reikia jų nepaisyti esant tam tikrai konkrečiai sąlygai, pvz., kai jie trukdo groti tokiu kilniu instrumentu kaip trimitas". Jeigu *B* renkasi tokią argumentaciją, jis parodo ne vien polinkį groti trimitu. Juk jeigu jis norėtų vien šito, jam būtų nesvarbu, ar *kitam* asmeniui trukdo ar ne jo troškimas groti trimitu. Jeigu *B* tik ketintų groti trimitu, jis neturėtų jokios priežasties kalbėti apie hipotetinį atvejį, kai jis pats nebeturi šio polinkio, bet *kažkam kitam* reikia leisti groti trimitu. *B* rinksis minėtą argumentaciją tik tuo atveju, jeigu turės ne vien ketinimą, bet ir tai, ką vėliau vadinsime idealu. Tai reiškia, kad jis ne tik pats nori groti trimitu, bet ir mano, jog būtų gerai, jeigu trimitu grotų kas nori ir niekas jam netrukdytų, netgi ir pats *B*, nors ir būtų sugedęs tiek, kad nebemėgtų šio instrumento. Panašios mintys kelia problemas, kurias mes atidėjome anksčiau (6. 7), bet imsimės jų vėl devintame skyriuje.

Šis iš pažiūros trivialus pavyzdys yra nepaprastai svarbus norint suprasti tam tikrus esmingiausius moralinius ginčus. Juk žmonės tampa tikrai pavojingi tada, kai, užuot tenkinę savo egoistiškus interesus, jie pradeda skelbti iškreiptus idealus. Niekada nesuprasime reiškinio, vadinamo fašizmu, ir kitų panašių politinių judėjimų, kol nesuvoksime, kad yra būtent taip. Kraštutinis fašistas yra fanatikas, kuris ne tik kažko nori sau, bet mano, kad tai reikėtų įgyvendinti visuotinai, — ir nesvarbu, ar šito nori, ar ne dar kas nors, o netgi jis pats, jeigu jo pomėgiai keičiasi. Su tokiu asmeniu ginčytis kur kas sunkiau negu su tokiu, kuris tėra savanaudis.

Sakiau „iškreipti idealai". Bet keblu tai, kad tokio idealo šalininkas pats nepripažins, jog tai iškreiptas idealas. O jeigu jis nepripažins, tai neatrodo, kad būtų koks nors gatavas argumentas, leidžiantis įrodyti, jog idealas iškreiptas. Šį sudėtingą klausimą nuodugniau nagrinėsime po to, kai išsamiau aptarsime, kokie yra idealai. Kol kas turėsime tenkintis nedideliu laimėjimu parodydami, kad jeigu trimitininkas teturi polinkį pats groti trimitu ir neturi visuotinio idealo, jog neturi būti trukdoma *niekam* groti trimitu, mes galime čia pritaikyti „kreditoriaus" pavyzdžio argumentus ir paklausti, ar jis pasirengęs nurodyti, kad jo paties polinkiai būtų

ignoruojami taip, kaip jis siūlo ignoruoti savo kaimyno polinkius. Nereikia niekinti šio laimėjimo, nors jis ir nedidelis. Juk jis padeda gerai apibendrinti anksčiau bendrais bruožais apibūdintą argumentavimo metodą. Dabar panorėję galime jį taikyti ir tais atvejais, kai dviejų asmenų ketinimai skiriasi, jeigu apsiribojame įprastiniais ketinimais arba asmeniniais troškimais ir neatsižvelgiame į idealus.

7. 2. Nėra reikalo sakyti, jog mūsų metodas vis dar nėra pakankamai visuotinis, kad aprėptų didelę mūsų moralinio mąstymo erdvę. Kol kas, juo remdamiesi, galime nagrinėti tik tuos atvejus, kai susikerta tik dviejų veikėjų interesai. Dažniausiai mūsų moralinės problemos liečia ne tik du, bet be galo daug žmonių. Ir nors dėl to atsiranda komplikacijų, neleidžiančių išnagrinėti tokių atvejų taip išsamiai, kaip mes išnagrinėjome paprastesnį, vis dėlto verta, nors ir ne per daug nuodugniai, pasvarstyti, kokio pobūdžio moralinio argumentavimo teorija, ko gero, atsirastų, jeigu tokio tipo argumentus pradėtume taikyti ir tada, kai būna daug asmenų. Siekdami praplėsti svarstymą, išnagrinėkime galimą prieštaravimą mūsų kol kas bendrais bruožais nusakytai argumentacijai. Galima prieštarauti, kad prieš savo teisėją stovintis nusikaltėlis galėtų panaudoti tokio pat pobūdžio argumentą, kokį mes naudojome prieš kreditorių ir trimitininką. Nusikaltėlis galėtų pasakyti: „Jeigu būtumėt mano vietoje, nenorėtumėte būti nuteistas kalėti; tad kaip galite paversti visuotiniu savo įsakymą pasiųsti mane į kalėjimą? Bet jeigu negalite, tai kaip galite laikytis nuomonės, kad turėtumėte nuteisti mane kalėti?"

Prabėgom reikia pažymėti, kad šis nusikaltėlio argumentas pažeidžia Hume'o dėsnį ne labiau, negu jį pažeidžia 6. 9 skirsnyje gintas argumentas. Juk nusikaltėlio faktinis teiginys, kokia būtų teisėjo dvasinė būsena hipotetinėje situacijoje, nesuponuoja dedukcinės išvados, kad paneigiamas moralinis realios situacijos vertinimas. Juk jis teigia tik tai, kad teisėjas, nelinkęs patekti kalėjiman, negali pripažinti konkretaus nurodymo: „Jeigu būčiau nusikaltėlis, tegul mane sodina į kalėjimą"; o jeigu taip, jis negali pripažinti iš šio nurodymo kylančio moralinio sprendimo: „Aš turiu pasodinti nusikaltėlį į kalėjimą". Visa tai nepažeidžia Hume'o dėsnio.

Nusikaltėlio argumentui trūksta įtikinamumo dėl tos priežasties, kad jis nurodo supaprastintą situaciją, negu būna iš tikrųjų. Pradėkime: galbūt teisėjo troškimas nepakliūti į kalėjimą hipotetinėje situacijoje yra silpnesnis negu troškimas išvysti, kaip įgyvendinamas teisingumas, net jeigu jis pats būtų tokio teisingumo auka. Jeigu būtų taip, jis galėtų, nepaisydamas savo troškimo nepatekti kalėjiman, vis dėlto *įsakyti* save įkalinti. Bet šis atsakymas neatskleidžia reikalo esmės. Juk jo troškimą išvysti įgyvendinamą teisingumą galėtų skatinti bet kuri iš dviejų 6. 7 skirsnyje minėtų priežasčių. Todėl privalome pažymėti, kad jis, net neskatinamas jokio abstraktaus teisingumo idealo, kuris priverstų jį nepaisyti žmonių, taip pat ir savo interesų, galėtų teigti, jog ši situacija, kitaip negu dirbtinė „kreditoriaus" situacija, susijusi ne su dviem, o su daugeliu veikėjų. Todėl teisėjas turi atsižvelgti ne vien į savo ir nusikaltėlio interesus ir ketinimus, bet taip pat į interesus ir ketinimus visų visuomenės narių, kuriuos paliečia jo sprendimai. Čia teisėjas yra pareigūnas, kurį bendruomenė paskyrė vykdyti įstatymą. O jeigu jis neįgyvendina, tai, be „abstraktaus" teisingumo motyvų, bus pažeisti dar ir bent jau didžiosios daugumos bendruomenei priklausančių žmonių interesai. Tad šiam atvejui tiesiogiai nepritaikomas paprastas „kreditoriaus" pavyzdžio argumentas.

Todėl akivaizdu, jog nesugebėsime tinkamai paaiškinti teisėjo ir nusikaltėlio atvejo, kol tiek negeneralizuosime mūsų argumentavimo metodo, kad jis apimtų ir situacijas, liečiančias daug veikėjų. Kaip tai padaryti natūraliai, sužinotume iš to, kaip teisėjas iš tikrųjų galėtų atsikirsti nusikaltėliui, jeigu teismuose būtų leidžiama šitaip neformaliai filosofiškai argumentuoti. Jis galėtų atsakyti: „Jeigu būtume tik mudu, tada aš, žinoma, negalėčiau jaustis esąs įpareigotas pasiųsti tave į kalėjimą. Bet aš atsižvelgiu į žmones, kuriuos tu apiplėši ir kuriuos, padrąsinti tavo pavyzdžio, apiplėš kiti, jeigu aš nepasodinsiu tavęs į kalėjimą, todėl man atrodo, lengviau paversti visuotine maksimą, kad vagys turi būti sodinami į kalėjimą". Jeigu teisėjas atsako šitaip, jis iš tikrųjų implikuoja, kad dvišalę argumentaciją galima generalizuoti taip, kad ši apimtų daugelio dalyvių atvejus. Kaip „kreditoriaus" pavyzdyje *B* turėjo atsižvelgti į *A* — vienintelio šalia esančio as-

mens, kurį liečia jo veiksmas, — interesus, taip daugiašalėje situacijoje veikėjas turi atsižvelgti į *kiekvieno* paveikiamo asmens interesus. Atrodo, kad mes šitaip kartais ir įrodinėjame. Tačiau lieka neatsakytas klausimas, kaip mes, atsižvelgę į visus šiuos interesus, paverčiame visa tai vieninteliu atsakymu į mūsų moralinę problemą.

Šis klausimas galėtų kilti net dvišalėje situacijoje. Tai matėme aptardami „trimitininko" atvejį. Juk net čia yra dvi šalys, veikėjas ir dar vienas asmuo, kurio interesais reikia domėtis. Ir nėra savaime akivaizdu, kaip turime subalansuoti jų reikalavimus. Matėme, kad išdėstyti argumentai galėjo priversti trimitininką atsižvelgti į kaimyno interesus tarsi į savo paties. Bet taip pat matėme, kad, tai padarę, dar negalėjome nuspręsti, kaip suskirstyti trimitininko laiką: kada laikas trimituoti, kada laikas tylėti. Ir lygiai tas pats sunkumas kils daugiašaliais atvejais: turime atsižvelgti į visų paveikiamų asmenų interesus. Bet kaip toks interesų paisymas padeda padaryti aiškią moralinę išvadą?

7\. 3. Atsakymą į šį klausimą toliau padeda rasti reikalavimas suvisuotinti. Tai yra atsakymas, priartinantis mus prie požiūrio, kuris yra šiek tiek giminingas tradiciniam utilitarizmui. Principą „Visi lygūs, niekas nėra lygesnis už kitus"[3], kurį dažnai pripažįsta utilitaristai, galima ir pateisinti apeliuojant į reikalavimą suvisuotinti, ir panaudoti duodant atsakymą į dabartinį mūsų klausimą. Juk šis principas reiškia, jog kiekvienas turi teisę į tai, kad į jį būtų vienodai atsižvelgiama, o kai sakoma, jog reikia du žmones traktuoti skirtingai, tai privalu nurodyti tam tikrus skirtumus, kurių pagrindu būtų daromi šie skirtingi moraliniai vertinimai. Ir tai yra logiška išvada, plaukianti iš reikalavimo suvisuotinti. Būtina pabrėžti, kad ši išvada ir pats suvisuotinimo principas yra grynai formalūs, nulemti loginio moralinių žodžių pobūdžio; iš to nekyla jokie realūs moraliniai sprendimai, kol argumentais, panašiais į mūsų pasiūlytuosius, nesutikroviname situacijos. Tada, kaip matėme (6. 3, 4), be logikos, čia būtinos ir kitos sudedamosios šių sprendimų dalys. Utilitaristo moralinių

[3] Plg. J. S. Mill. *Utilitarianism*, sk. 5 (cituoja Benthamą).

sprendimų realumą lemia tai, kad jis atsižvelgia į realius žmonių poreikius ir interesus, taip pat ir formalus reikalavimas, kad nurodymai, kuriuos formuluoti skatina šie poreikiai ir interesai, turi būti suvisuotinti anksčiau, negu jų pagrindu būtų įmanoma daryti moralinius sprendimus.

Prieš sugrįždami prie labai sudėtingo interesų, su kuriais susiduria teisėjas ir į kuriuos atsižvelgdamas jis turi įgyvendinti teisingumą, tinklo, išnagrinėkime daug paprastesnį trišalį atvejį. Tarkime, kad trys žmonės dalijasi šokolado plytelę ir visi vienodai jį mėgsta. Taip pat tarkime, kad jokie kiti motyvai — amžius, lytis, šokolado savininkas ir kt. — nėra reikšmingi. Mums atrodo akivaizdu, kad padalyti šokoladą teisingai — tai padalyti jį po lygiai. Šios išvados logika grindžiama suvisuotinamumo principu. Juk norint manyti, kad vienas iš trijų turi gauti didesnę dalį, privalu kaip nors pagrįsti šią išimtį, nes antraip mes skirtingai vertintume moraliniu požiūriu panašius atvejus. Bet čia *ex hypothesi* nėra jokio reikšmingo skirtumo, tad kyla jau minėta išvada. Kaip ir anksčiau, yra įmanoma išvengti išvados išvis susilaikant nuo moralinio vertinimo. Pvz., vienas iš trijų gali pasakyti: „Aš, žinoma, ketinu pasiimti visą plytelę, o jūs nesate pakankamai stiprūs, kad mane sustabdytumėte". Bet kol trejetas ketina padaryti moralinį sprendimą, kaip reikėtų pasidalyti šokoladą, jie turės sakyti šiomis aplinkybėmis, kad jį reikia dalyti lygiai.

Antra vertus, tarkime, kad vienas iš trijų nemėgsta šokolado. Tada jie visiškai teisingai gali visuotinai nurodyti, kad nemėgstantiems šokolado jo nereikia duoti (jie nesvarsto galimybės, jog šokoladą tokiems asmenims galima būtų duoti tam, kad šie galėtų juo prekiauti, arba vietoj jo duoti kitų dalykų). Tad jie visi gali sutarti, kad šokoladą reikia dalyti santykiu 1:1:0. Šioje knygoje neketinu išsamiai plėtoti utilitarinės moralinės sistemos. Kaip pamatysime kitame skyriuje, utilitarizmas iš principo gali aprėpti tik dalį moralinių principų, nors ir labai svarbią dalį. Todėl čia nenagrinėsiu įvairių galimybių tiek išplėsti šitokią argumentaciją, kad būtų galima aprėpti sudėtingesnius atvejus. Pasitenkinsiu tik trumpa apžvalga kai kurių svarbiausių problemų, kurias turėtų išspręsti šitokia sistema.

7. 4. Pirma, egzistuoja troškimų, polinkių ir kt. bendramatiškumo problema. Iš esmės tik empiriniu tyrimu galima išspręsti klausimą, ar įmanoma sukurti matavimo sistemas, pagrįstas žmonių elgsena griežtai determinuotose situacijose, kad jos padėtų gauti rezultatų, suderinamų tiek tarpusavyje, tiek ir su įprastinėmis mūsų „troškimo" ir kt. sampratomis[4]. Reikalaudami šitokio empirinio tyrimo, neneigiame, kad taip pat reikia gero sąvokų paaiškinimo. Mes teigiame tik tiek, kad mūsų sąvokos, ko gero, taps — jeigu iš viso taps — aiškios ir tikslios tik tikslaus empirinio tyrimo kontekste. Šitaip turime spręsti ne tik problemą, kaip palyginti įvairių to paties asmens troškimų stiprumą, bet ir daug sunkesnę problemą — kaip palyginti įvairių žmonių troškimus. Bet neįmanoma paneigti, kad visi mes, darydami moralinius sprendimus, bet kaip naudojamės tokiais palyginimais.

Be to, neįmanoma paneigti, kad daug ir visiems žinomų sunkių problemų iškyla net tada, kai galime palyginti įvairių žmonių troškimų stiprumą. Paimkime kad ir gerai žinomą pavyzdį. Tarkime, kad kyla klausimas: *A* ar *B* duoti likusią pusę pintos vandens, nors *A* jo nori ne taip smarkiai, o *B* vandens išties labai nori; bet *A* miršta, o *B*, labai tikėtina, dar laukia ilgas gyvenimas. Įsivaizduojame save *A* ir *B* vietoje, kiekvieną iš jų laikome lygiu visiems ir nė vieno iš jų — vertingesniu už kitus. Bet kokią išvadą perša šitas vaizduotės pratimas?

Ar mes turime visada kiekvieną *asmenį* traktuoti kaip lygų visiems, ar kiekvieną asmens *troškimą* laikyti tiek pat reikšmingu ir stipriu, kiek ir tą patį kito asmens troškimą? Abu metodai galėtų duoti skirtingų rezultatų. Juk galėtų būti du žmonės, kurių vieno — *A* — troškimai apskritai būtų labai nuosaikūs, o kitas — *B* — turėtų daug ir labai stiprių troškimų. Todėl galėtų atsitikti taip, kad prireikus rinktis, kam — *A* ar *B* — duoti kokį nors trokštamą dalyką, *A* trokštų jo visomis savo galiomis, o *B* jo trokštų tik vidutiniškai, ir vis dėlto *B* norėtų šio dalyko labiau, negu jo nori *A*. Jeigu įmanoma suteikti prasmę šiam apibūdinimui, tai mes, traktuodami kiekvieną *asmenį* kaip lygų visiems, greičiausiai turėtume duoti da-

[4] Viltingas tokio tyrinėjimo pavyzdys yra D. Davidson and P. Suppes. *Decision Making*.

lyką *A*, bet jeigu lygintume vieno ir kito *troškimus* tiesiog atsižvelgdami į jų stiprumą ir nepaisydami, kieno tie troškimai, tai turėtume atiduoti jį *B*.

Kitas sunkumas trikdo tada, kai turime rinktis, ar vienodai, bet labai netobulai patenkinti daugelio žmonių troškimus, ar kuo geriau patenkinti daugumos iš jų troškimus ir visiškai nepatenkinti nedaugelio iš jų troškimus. Pvz., tarkime, kad galime padaryti visus, išskyrus Jonesą, laimingus, pašalindami jį iš choro, tačiau jis dėl to taps nepakeliamai nelaimingas. Reikia pripažinti, kad ši problema yra panaši į tą, kuri jaudino utilitaristus, — ar turėtume maksimizuoti laimę, ar skirstyti ją lygiai, jeigu negalime padaryti abiejų dalykų vienu metu. Dabartinės teorijos požiūriu atrodo taip, kad lygus paskirstymas savaime turi stiprias teises.

Tad egzistuoja kebli *aukštesnių* ir *žemesnių* troškimų problema, analogiška utilitarizmo tyrinėtojų gvildenamai aukštesnių ir žemesnių malonumų problemai. Ar turime vienodą reikšmę skirti visiems vienodai stipriems troškimams, ar daugiau reikšmės skirti troškimams, kurie tam tikra prasme yra geresni moraliniu požiūriu? Šios problemos svarstymą šiek tiek sutrikdė mėginimas į utilitarinės teorijos akiratį įtraukti motyvus, kurie iš tikrųjų su ja nesusiję. Kaip aš įrodysiu, utilitarizmas niekaip negali aprėpti visos moralės, tad gal būtų geriau, turint reikalą su grynai utilitariniais argumentais, sekti Benthamą ir skirti vienodą reikšmę visiems vienodai stipriems troškimams neatsižvelgiant į jų objektą. O Milliui, kuris tam prieštaravo, galėtume suteikti kompensaciją palikdami neutilitarinėje mūsų aiškinimo dalyje vietos idealams. Galbūt Millio klaida ir buvo ta, kad jis mėgino susieti nesuderinamus dalykus — utilitarinę teoriją ir idealus.

Kita problema — tai santykis tarp, viena vertus, *troškimų, polinkių* ir t.t., ir antra vertus, *interesų*. Iki šiol aš kalbėjau taip, tarsi moralinius argumentus būtų galima plėtoti visiškai neskiriant šių dalykų. Vis dėlto juos tikrai reikia skirti. Tiesmukiškai sakant, turėti interesą reiškia tai, kad yra koks nors dalykas, kurio norima ar kurio, matyt, bus norima ateityje, arba kuris yra (ar, matyt, bus) būtina arba pakankama priemonė stengiantis pasiekti tai, ko norima (ar, matyt, bus norima). Vadinasi, jeigu į šį reikalą žvelgsime interesų

požiūriu, turėsime atsižvelgti į galimus būsimus troškimus bei lyginti juos su galbūt silpnesniais dabartiniais troškimais.

Tai dar nėra visos iškylančios problemos. Utilitaristai paprastai formuluoja savo teorijas vartodami *malonumo* arba *laimės* sąvokas — jų dar neminėjome, bet vėliau tai padarysime. Nėra akivaizdu, kad aiškinimą, grindžiamą troškimų arba interesų sąvokomis, galima lengvai paversti aiškinimu, grindžiamu malonumo arba laimės sąvokomis. Paminėsime tik vieną keblumą: kai kuriais atvejais žmogus netrokšta daikto (pvz., televizoriaus) ir jo netrokš tol, kol aš nesiimsiu tam tikrų veiksmų (pvz., nereklamuosiu televizoriaus jo skaitomame laikraštyje). Jeigu man rūpi tik patenkinti jo troškimus, kuriuos jis turi arba turės be mano įtakos, tai galiu daryti išvadą, kad turėčiau palikti jį ramybėje. Bet jeigu man rūpi padidinti jo malonumą arba laimę, tai turiu priežastį juos didinti — iš pradžių sužadinsiu tam tikrą jo troškimą, o po to suteiksiu priemonių šiam troškimui patenkinti.

Miniu šias problemas ne todėl, kad manyčiau galįs dabar jas išspręsti, o tiesiog todėl, kad skaitytojas nemanytų, jog nesuvokiu šių arba kitų panašių problemų. Man rūpi ne plėtoti utilitarinę teoriją, bet tiesiog surasti sąsajos tašką tarp utilitarizmo ir mano siūlomo moralinio argumento prigimties aiškinimo. Dėl sunkumų, kurie slypi pačioje utilitarinėje teorijoje, negaliu aiškiai ir tiksliai nurodyti, kokios rūšies utilitarizmas susiformuotų (jeigu išvis susiformuotų) šitaip išplėtojus mano bendrais bruožais apibūdintą argumentavimo metodą, kad jis tiktų daugiašalėse situacijose. Norėčiau tik nurodyti, kad loginis moralinės kalbos pobūdis, kaip tokią esant aš ją įvardijau, yra formalus kiekvienos tokios teorijos pagrindas. Mes jaučiamės esą įpareigoti vienodai traktuoti visų šalių troškimus (tai — paskirstomojo teisingumo pagrindas), kai stengiamės surasti tokius elgesio modelius, kad konkrečioje situacijoje galėtume nurodyti visuotinai jais vadovautis. Tai savo ruožtu skatina laikytis kad ir tokio požiūrio, jog turime stengtis maksimaliai visus patenkinti. Juk jeigu mano veiksmas palies daugelio žmonių interesus ir jeigu aš savęs paklausiu, kokį universalų veikimo būdą galiu nurodyti žmonėms kaip tik šioje situacijoje, aš, norėdamas atsakyti į šį klausimą, turėsiu įsivaizduoti save kitų žmonių vietoje

(arba, jeigu jų. yra daug, jų atstovų vietoje) ir užduoti tokio pat pobūdžio klausimus, kokius uždavinėti vertėme kreditorių, kai šis turėjo įsivaizduoti esąs skolininkas. Kai keliu šitokius klausimus, gali būti reikšmingi tik tokie motyvai: ar labai smarkiai (įsivaizduodamas esąs iš eilės kiekvieno žmogaus vietoje) aš noriu šitai turėti arba ano išvengti? Bet apėjęs visas suinteresuotas šalis ir sugrįžęs prie savęs, kad asmeniškai padaryčiau nešališką moralinį sprendimą, vienodai atspindintį visų šalių interesus, ar galėčiau dar ką padaryti, išskyrus viena — ginti modelį, kuris, viską įvertinus, padeda labiausiai atsižvelgti į troškimus, kuriuos įsivaizdavau turįs? Bet tai reiškia (tikėtina, jog įmanoma tai tęsti), kad visi maksimaliai patenkinami.

Tiesa, dar turime bandyti susidoroti su „maksimizavimo—sulyginimo" problema, apie kurią užsiminėme anksčiau. Bet tai nepakerta etinės teorijos domėjimosi ryšiu, kuris egzistuoja tarp, viena vertus, suvisuotinimo ir, antra vertus, utilitarinių idėjų. Šis ryšys gali suponuoti dviejų etinių požiūrių, kurie buvo laikomi priešingais, sintezę (nors Millis manė juos esant gimingus)[5]. Tai yra utilitaristų ir Kanto požiūriai, nors Kantas paprastai laikomas griežtu deontologistu ir antiutilitaristu. Kitur (*LM 4. 1*) aš parodžiau, nors ir nevartojau šitų žodžių, kad deontologinių ir teleologinių teorijų skirtis yra klaidinga. Neįmanoma atskirti moralinio sprendimo, padaryto atsižvelgiant į veiksmo padarinius, nuo sprendimo, pagrįsto paties veiksmo pobūdžiu. Įmanoma skirti tik įvairias siektų padarinių rūšis. Jeigu tai, ką dabar pasakiau, yra tiesa, tai galbūt būtų įmanoma įrodyti, kaip iš suvisuotinimo principo būtų galima gauti — panaudojant tokius argumentus, kokius mes aptarėme, ir esant kitoms būtinoms sąlygoms — moralės sistemą. Tikėtina, kad tokiai moralės sistemai galėtų pritarti ir Kantas, ir utilitaristai: Kantas — jos formai, utilitaristai — jos turiniui.

Tačiau aš pakankamai pasakiau, stengdamasis nurodyti teisėjo, jeigu jam būtų mestas anksčiau aptartas iššūkis, galimas protingo atsakymo tendencijas. Jo atsakymą sudarytų dvi dalys. (1) Pirmoje dalyje jis tiesiog remtųsi įstatymų leidžiamąja valdžia. Jis galėtų

[5] *Loc. cit.*

sakyti, kad jo, kaip teisėjo, pareiga yra nešališkai taikyti įstatymą. O tai jis daro, jeigu vykdo dvi sąlygas. Viena sąlyga — daryti tai, ką liepia įstatymas. Antra — vienodai elgtis panašiose bylose. Čia teisėjas naudojasi suvisuotinimo principu; teisėjas negali neprieštaraudamas sau sakyti: „Aš turėčiau skirtingai traktuoti *X* ir *Y* bylas, nors faktai abiejose bylose yra tokie patys". Kadangi čia iškyla moralinio „turėčiau" klausimas, nėra svarbu tai, kad patys įstatymai iš tikrųjų nėra visuotiniai (3. 3). Teisingumas, kaip jis suprantamas šioje teisėjo atsakymo dalyje, turi du aspektus: paklusti įstatymui ir vienodai traktuoti panašias bylas. Pastarasis aspektas yra grynai formalus ir grindžiamas loginiu principu; turinį suteikia pirmasis aspektas. Jeigu nusikaltėlis skundžiasi pačiu įstatymu, jis turėtų kreiptis į įstatymų leidėjus. (2) Vis dėlto teisėjas negali čia sustoti. Juk jeigu jis būtų įsitikinęs, kad jo vykdomi įstatymai yra visiškai pražūtingi, jis, kaip ir bet kuris kitas valstybės pareigūnas, tarnaujantis moraliniu požiūriu nepakenčiamam režimui, turėtų atsisakyti savo pareigų. Nenoriu pasakyti, kad teisėjai turi pritarti visiems jų vykdomiems įstatymams. Iš dalies jų pareiga yra sakyti, kad, versdami vykdyti tiek blogus, tiek ir gerus įstatymus, jie palaiko teisės sistemą, ir kai jie tai daro sąžiningai, tada visuomenė per savo atstovus bus priversta keisti blogus įstatymus geresniais. Tačiau būna momentų, kai įstatymų leidimo mašina atsiduria blogose rankose ir nėra vilties, kad reikalai pagerės; tada teisėjas pagrįstai apsisprendžia, kad jis elgtųsi klaidingai likdamas tokio režimo atrama[6]. Todėl iš principo teisėjas — kaip ir kiekvienas žmogus, vaidinantis svarbų vaidmenį išlaikant režimą, — gali būti paprašytas moraliai pateisinti patį režimą ir jo leidžiamus įstatymus. Šitaip jis prieina prie antrosios savo atsakymo dalies. Nėra abejonės, kad čia jis sakys tai, ką aš jau įdėjau jam į lūpas: jis ir nusikaltėlis tėra du žmonės iš daugelio, ir įstatymų leidėjų reikalas yra vienodai ir nešališkai rūpintis daugelio žmonių interesais traktuojant visus vienodai. Jis turėtų parodyti, kad jie tai padarė priimdami konkretų įstatymą, pagal kurį buvo nuteistas nusikaltėlis. Šioje antroje teisėjo atsakymo dalyje baudžiamasis teisingumas faktiškai pasidavė paskirstomajam teisingumui.

[6] Žr. mano straipsnį „The Listener", 13 October, 1955, p. 594.

7. 5. Šį skyrių galime užbaigti pažymėdami du dalykus. Kadangi jie susiję su utilitarizmu, tai čia tinkamiausia vieta apie juos kalbėti, nors jie neturi tiesioginio ryšio su ankstesne argumentacija. Pirmasis dalykas liečia *laimės* sąvoką, nes ši sąvoka vaidina išskirtinį vaidmenį daugelyje utilitarinių teorijų. Aš nemėginau vartoti šios sąvokos formuluodamas savo aiškinimą tiesiog todėl, kad ji yra labai neapibrėžta ir sukūrė utilitaristams daugiau problemų, negu jų išsprendė. Taip pat reikia dar kartą pabrėžti, kad siūlydamas savo moralinio argumentavimo teoriją, kurią išdėsčiau šiame ir ankstesniame skyriuose, neketinau, kaip ir dauguma utilitaristų savo teorijose, aprėpti visų moralės klausimų. Daugelio dalykų ši teorija neaprėpia, ir todėl, net jeigu būtų įmanoma suformuluoti „didžiausios didžiausio žmonių skaičiaus laimės" tipo teoriją, tai neturėtų tų padarinių etikai, kuriuos, kaip manyta, sukelia tokio tipo utilitarinės teorijos, — tai yra ši teorija nepašalintų iš moralės tų klausimų, kurie, kaip teigėme, neturi nieko bendra su laime.

Trumpai kalbant, galime sakyti, kad kai kas nors vadina kitą laimingu žmogumi, vyksta gana sudėtingas įvertinimo procesas, kuris apima jų abiejų įvertinimus, tačiau skirtingai. Darantis sprendimą asmuo įvertina kito asmens gyvenimą, bet ne visai paties kalbančiojo požiūriu[7]. Juk, pvz., net manydamas, kad tipiško medžiojančio ir žvejojančio dvarininko gyvenimas yra visiškai nepakeliamas (man), aš vis dėlto galiu vadinti tokį asmenį laimingu, jeigu *jam* patinka taip gyventi. Nuspręsti, ar kitą vadinti laimingu, yra vaizduotės reikalas — tokios pačios vaizduotės, kokia, kaip matėme, yra svarbiausia mūsų anksčiau aptartoje moralinėje argumentacijoje (nors laimės klausimai patys savaime nėra moralės klausimai). Klausdami, ar kitas asmuo laimingas, privalome prieš atsakydami įsivaizduoti save jo kailyje. Bet čia pradeda viskas sudėtingėti. Kai save įsivaizduoju tavo kailyje, ar aš įsivaizduoju turįs tuos pačius pomėgius ir antipatijas, kaip dabar turiu, tik esąs

[7] Aš vartoju bendresnį terminą „įvertinimas", o ne terminus „vertybinis sprendinys" ir „vertybinis", nes mūsų aptarinėjami sprendiniai susiję tik su pomėgiais ir antipatijomis, troškimais ir t.t. Kadangi šie dalykai nėra suvisuotinami (5. 4, 9. 1), jie nėra, griežtai kalbant, vertybiniai sprendiniai ta prasme, kokia aš vartojau šitą terminą (2. 8).

tavo kailyje? Ar aš taip pat įsivaizduoju save kaip turintį tavo pomėgius ir antipatijas? Ar pomėgiai ir antipatijos yra „kailio" dalis, ar ne? Atrodytų, kad jie dažnai tokie būna (mūsų ankstesnis aiškinimas nulemtas tokio jų traktavimo). Tai įrodo tik ką pateiktas pavyzdys. Galiu vadinti dvarininką laimingu, nes jam patinka toks gyvenimas, nors man jis ir nepatiktų. Tad, kai aš įsivaizduoju save jo kailyje, taip pat jo pomėgius ir antipatijas, aš įsivaizduoju mėgstąs tai, ką darau, ir nemėgstąs daryti nieko kito. Taigi aš vadinu jį laimingu.

Tačiau būna ir priešingų atvejų. Tarkime, kad klausiame, ar yra laimingas protiškai atsilikęs žmogus — žmogus, kuris, sakykime, nesugeba mėgautis niekuo, išskyrus maistą, ir negali pakęsti tik fizinio skausmo, šalčio, bado ir pan. Tarkime, kad jis iš tiesų gauna viską, ką mėgsta, ir nepatiria nieko, ko negali pakęsti, — ar mes vadintume jį laimingu? Ar mes turėtume, kaip ir ankstesniame pavyzdyje, įsivaizduoti save su *jo* pomėgiais ir antipatijomis ir, kadangi visi jo poreikiai tenkinami, paskelbti jį esant laimingą? Labiau tikėtina, kad pripažinę tam tikra prasme jį esant laimingą, mes vis dėlto pasakytume: „Pažiūrėkime, ko jam trūksta". O sugrįžę į savo kailį, pradėtume galvoti, kad labai mėgstame visokiausius dalykus, panašius į žaidimą šachmatais, kurių jis niekada neišmanys. Tad mes, ko gero, pasakytume: „Jis nėra *tikrai* laimingas" arba „Jis nėra laimingas tikrąja šio žodžio prasme". Turime pasvarstyti, kodėl mes šitaip darytume.

Gali būti, kad tam tikrais atvejais tai lemia tik vaizduotės stoka — mūsų minimo asmens pomėgiai ir antipatijos pernelyg saviti, ir mes tiesiog negalime įsijausti į jo padėtį. Taigi skurdžios vaizduotės žmonės gali nesutikti vadinti žmogų laimingu, o turtingesnės vaizduotės žmonės galėtų pasakyti, kad jis laimingas. Bet tai negali būti išsamus paaiškinimas, bent jau kalbant apie protiškai atsilikusį žmogų; nenorime vadinti jo tikrai laimingu ne todėl, kad mums trūksta vaizduotės. Kartais atrodo, kad nors ir *galime* įsivaizduoti save turinčius kito asmens pomėgius ir antipatijas, *nemėgstame* to daryti. O tai susiję su kitu faktu, liečiančiu šiuos laimingumo įvertinimus, kurie gali lengvai sukelti painiavą. Kada vadiname ką nors laimingu, tai būna mūsų asmeninis vertinimas. Galime tai suvokti

priešstatydami vertinimą, kad kas nors yra laimingas, faktiniam teiginiui, jog jo troškimai iš tiesų patenkinti — jis gauna tai, ką mėgsta, ir nepatiria nepasitenkinimo iš to, ką gauna. Antrąjį iš šių dviejų vertinimų paverskime santrumpa: „Jis yra patenkintas". Dabar tarkime, kad asmens troškimai, pomėgiai ir antipatijos tokie, jog net mintis apie juos man labai nepatinka. Aš neprieštaraučiau tam, kad jis būtų vadinamas *patenkintu*, jeigu gauna tai, ko nori, bet aš, ko gero, smarkiai prieštaraučiau tam, kad jis būtų vadinamas *laimingu*.

Žmonės, kuriems Moore'as priekaištavo už tai, kad jie apibrėžė „gėrį" kaip „tai, ko mes trokštame trokšti"[8], tikrai klydo. Bet ši mintis, kad ir kokia ji būtų netiksli, yra šiek tiek pritaikoma mėginant paaiškinti *laimės* sąvoką. „Laimė" nėra tapati „tam, ko mes trokštame trokšti", bet mes suvokiame, kad prieš pavadindami žmogų laimingu, būtinai turime įsitikinti ne tik tuo, jog *jo* troškimai yra patenkinti, bet ir tuo, jog jo troškimų visuma nėra tokia, kokios mes patys labai kratytumės. Tai paaiškina, kodėl, pvz., mažai kas iš mūsų pasakytų, kad narkomanas yra laimingas (*tikrai* laimingas), jeigu jis visada gauna pakankamai opiumo. Egzistuoja riba, kiek mes galime įsijausti į kito asmens padėtį. Šią ribą lemia faktas, kad, darydami sprendimus apie laimę (jie šiuo požiūriu nėra panašūs į moralinius sprendimus), mes negalime visiškai laisvai atitrūkti nuo savęs pačių. O kadangi mes turime įvertinti, o ne pateikti faktą, tai negalime tenkintis tik fiksavimu to, kaip *jis* vertina savo gyvenimą *savo* paties požiūriu; mes patys privalome vertinti, o ne vien fiksuoti kieno nors kito vertinimą.

Tačiau toks fiksavimas tėra *dalis* to, kas yra sakoma. Kad ir kaip puikiai įvertintume asmens gyvenimą, negalime vadinti jo laimingu, jeigu jis pats negali pakęsti nė vienos savo egzistavimo minutės[9]. Klystume, jeigu teiginius apie laimę traktuotume taip, tarsi čia nereikėtų fiksuoti žmogaus dvasinės būsenos arba jais būtų fiksuo-

[8] *Principia Ethica*, p. 15.

[9] Šis veiksnys, o ne jo suponuojamas bendras argumentas neleidžia paversti tikrove ironiškos p. P. T. Geacho minties (*Philosophical Review*, lxix, 1960, 222), jog terminą „laimingas" galima paaiškinti šitaip: vadinti asmenį laimingu reiškia tiesiog jį „sumaigyti".

jama tik tokia būsena. Jie yra sudėtingi, ir tai paaiškina, kodėl egzistuoja tokia milžiniška įvairovė skirtingų gyvenimo sąlygų, kurias žmonės linkę vadinti laimingomis. Kiekvienas, manantis, kad, vadindami žmogų laimingu, tik fiksuojame jo dvasinę būseną, turėtų paskaityti šiek tiek poezijos ir atkreipti dėmesį į įvairiausias sąlygas, kada žmogus vadinamas laimingu[10]. Šie skirtingi požiūriai atspindi ne tik pačias įvairiausias laimingais vadinamų žmonių dvasines būsenas (nors, kaip matėme, jų dvasinės būsenos būna svarstomos), bet taip pat ir įvairius vertintojų požiūrius. Tai paaiškina, kodėl taip prastai utilitaristams sekėsi mėginimai pagrįsti empiristinę etinę teoriją laimės sąvoka; juk tai toli gražu nėra empirinė sąvoka. Kol nuodugniai nemėginsiu performuluoti utilitarizmo remdamasis paskutiniuose dviejuose skyriuose bendrais bruožais nurodytais argumentais, aš negaliu kategoriškai teigti, ar laimės sąvoka iš tikrųjų padės jį performuluoti. Bet esu linkęs manyti, kad mažiau keblumų kiltų tada, jeigu performuluodamas pirmiausia mėginsiu paaiškinti ne tai, ką reiškia kolektyviai maksimizuoti visų veikėjų laimę, bet — kaip įgyvendinti teisingumą derinant skirtingus pavienių veikėjų *interesus*. Ar šitoks performulavimas dar būtų laikomas utilitarizmo atmaina — tai šalutinis, terminijos, klausimas.

7. 6. Antrasis dalykas susijęs su polemika, į kurią filosofai buvo smarkiai pasinėrę pastaraisiais metais. Ši polemika kyla iš tariamai fundamentalios dviejų utilitarizmo tipų priešpriešos. Vienas buvo vadinamas *veiksmo utilitarizmu* (*act-utilitarianism*), kitas — *normos utilitarizmu* (*rule-utilitarianism*). Pripažindami utilitarizmo kaip „maksimalaus patenkinimo" formulavimą, dvi jo versijas galėtume išdėstyti — nors aš tuojau įtikinsiu, kad, vengdami šio formulavimo, galėtume sušvelninti sunkumą, — šitaip: veiksmo utilitarizmas yra toks požiūris, kad mes privalome vadinamąjį „naudingumo principą" tiesiogiai taikyti pavieniams veiksmams. Privalome įvertinti pavienio veiksmo ir jo pavienių alternatyvų įtaką ben-

[10] Jis galėtų pradėti nuo šių veikalų: Vergilijus. *Eneidos*, i. 94 ff. (plg. Homeras. *Iliada*, XXii, 60 ff.); Webster. *The White Devil*, v. 6, 261; du Bellay. *Heureux qui comme Ulysse*...; Wotton. *How happy is he born and taught*...; ir Papageno arija iš *Stebuklingoji fleita*: „O, so ein sanftes Taubchen war" Seligkeit fur mich". O ką jau kalbėti apie palaimintuosius!

dram patenkinimui ir pagal tai spręsti. Antra vertus, normos utilitarizmas yra požiūris, kad šis kriterijus turi būti taikomas ne pavieniams veiksmams, bet veiksmų *rūšims*. Tad veiklos moralumo vertinimas tampa dviejų pakopų procesu. Veiksmai vertinami klausiant, ar tam tikros moralinės normos arba principai juos draudžia, ar liepia juos atlikti; utilitarinį kriterijų mes taikome tik tada, kai pradedame klausti, kurių moralinių normų arba principų privalome laikytis vertindami veiksmus. Turime rinktis tas normas, kurių laikydamiesi *apskritai* galėtume maksimizuoti patenkinimą, ir atsisakyti likusių. Buvo sakoma, kad normos utilitarizmas pranašesnis už veiksmo utilitarizmą todėl, kad jis labiau atitinka mūsų įprastus moralinius įsitikinimus: juk, pvz., mes manome, kad turime tesėti tam tikrus pažadus, net jeigu taip darydami nemaksimizuotume patenkinimo. Šiuo atveju remiamės tuo, kad, laikydamiesi *normos,* jog apskritai reikia tesėti pažadus, maksimizuojame patenkinimą, nors ir ne kiekvienu konkrečiu atveju.

Įrodysiu, kad jeigu „privalėjimo" sprendiniai yra suvisuotinami, tai šios teorijos skiriasi kur kas mažiau, negu gali atrodyti. Pirmiausia išnagrinėkime kelis atvejus, kuriuos vienodai gerai gali paaiškinti abi teorijos. Tarkime, žmogus turi rinktis iš dviejų alternatyvių veiksmų x ir y. Matėme, kad jeigu jis nusprendžia, kad reikia atlikti x, jis dėl „privalėjimo" suvisuotinamumo pripažįsta, jog tokio pobūdžio aplinkybėmis reikia atlikti į x, o ne į y panašų veiksmą. Bet tai yra norma — nors ir labai konkreti ir galbūt sunkiai formuluojama žodžiais (3. 4). Tad jeigu šios knygos argumentacija nėra visiškai klaidinga, tai mes, kai įvertiname net pavienio veiksmo moralumą, remdamiesi jo padariniais, kaip tai daryti mums liepia „veiksmo" utilitaristai, tuo pat metu sprendžiame, ar pripažinti, ar atmesti normą, pritaikomą visiems tam tikros rūšies veiksmams, kaip tai daryti mums liepia „normos" utilitaristai.

Galėtų būti tik vienos rūšies atvejis, kuris remtų veiksmo utilitarizmą ir būtų nesuderinamas su normos utilitarizmu. Jeigu būtų įmanoma naudingumo principą taikyti tiesiogiai veiksmams be jokio pavaldaus tarpinio principo, tai tada turėtume tokį atvejį. Bet galima įrodyti, kad tai neįmanoma. Juk argi būtų įmanoma žinoti, kad veiksmas maksimizuoja patenkinimą, ir nežinoti, kad taip yra

todėl, jog tai yra tam tikros rūšies veiksmas? Pamėginkime įsivaizduoti atvejį, kada šitaip ir būtų. Tarkime, kad esu kambaryje su kitais trimis žmonėmis ir įvyksta logiškai įmanomas dalykas, jog vieną minutę didžiausias šių visų žmonių troškimas pasidaro gauti kuo stipresnių ir kuo daugiau antausių. Tad pagal maksimalaus patenkinimo principo reikalavimą aš privalėčiau iš visų jėgų skaldyti jiems antausius, nebent šitą reikalavimą nusvertų nenoras tai daryti.

Galima būtų tarti, kad šiuo atveju veiksmas pateisinamas tiesiogiai remiantis naudingumo principu ir be jokios tarpinės normos. Juk galima sakyti, kad niekas negali pripažinti normos, jog reikia skaldyti antausius žmonėms. Todėl mano veiksmo negalima pateisinti remiantis tokia norma. Bet šis argumentas yra klaidingas. Juk nors niekas nepripažintų šitaip pateiktos normos, svarbi yra ne norma. Norma, kuria yra grindžiamas veiksmo pateisinimas, yra ta, kad, *ceteris paribus,* reikia skaldyti žmonėms antausius, kai jie šito labiausiai trokšta. Ši norma išties yra labai paprastas naudingumo principo pritaikymas; jeigu, užuot sakę „skaldykite žmonėms antausius, *ceteris paribus,* kai jie šito labiausiai trokšta", mes sakome „darykite, *ceteris paribus,* ko jie labiausiai trokšta", tai, šitai apibendrindami, savo normą paversime kažkuo, kas daugiau ar mažiau prilygsta pačiam naudingumo principui. Jeigu *„ceteris paribus"* išplečiamas tiek, kad galėtume būtinai atsižvelgti į kitų susijusių žmonių interesus, tai gautume principo, jog privalome daryti tai, kas maksimaliai patenkintų, variantą. Bet visa tai nėra nesuderinama su normos utilitarizmu. Juk šitaip nėra panaikinama galimybė čia egzistuoti subordinuotoms normoms, kurios apibendrintos tampa pačiu naudingumo principu. Norėdami surasti su normos utilitarizmu nesuderinamą atvejį, turėtume rasti naudingumo principo tiesioginio taikymo atvejį, kuriam būtų nepritaikoma subordinuota norma. Ir tai turėtų būti veiksmas, maksimizuojantis patenkinimą, bet maksimizuojantis ne todėl, kad jis būtų kokios nors konkrečios rūšies veiksmas. Sunku numanyti, kokios rūšies veiksmas tai galėtų būti.

Tad negali būti atvejo, suderinamo su veiksmo utilitarizmu, bet nesuderinamo su normos utilitarizmu. Ar gali būti priešingai — atvejis, suderinamas su normos utilitarizmu, bet nesuderinamas su

veiksmo utilitarizmu? Tai būtų toks atvejis, kada turėtume veikti tam tikru būdu, nes šito reikėtų dėl tam tikros normos, kurios laikydamiesi apskritai maksimizuotume patenkinimą, net jeigu šitai neįvyktų konkretaus veiksmo atveju. Galėtų atrodyti, kad jau minėtas pažadų atvejis kaip tik ir yra šitoks. Argi mes nemanome, kad kai kuriuos pažadus reikia tesėti tiesiog todėl, kad tai yra pažadai, nors tai darydami nemaksimizuojame patenkinimo? Paprastai pateikiami pavyzdžiai yra taip gerai žinomi, kad nurodysiu tik vieną, ir tą glaustai. Mirštančiajam aš be liudininkų pažadu panaudoti jo pinigus tam tikru būdu; vėliau paaiškėja, kad jeigu juos panaudočiau kitaip, tai apskritai patenkinimas būtų šiek tiek didesnis. Teigiama, kad dauguma žmonių sakytų, jog aš vis dėlto privalau ištesėti pažadą. Samprotavimai apie tai, kad šitaip apskritai laužomi standartai, jog reikia tesėti pažadus, šiuo atveju yra nesvarbūs, nes niekas nežino, ką esu žadėjęs. Motyvus, susijusius su poveikiu mano paties moralinėms savybėms, galima ignoruoti (mat turėti geras moralines savybes — vadinasi, būti linkusiam visada daryti tai, ką reikia daryti, ir mes negalime išvengti užburto rato, jeigu manysime, kad turime tesėti pažadą; jeigu privalau jį sulaužyti, tai darydamas galiu sustiprinti savo moralines savybes). Todėl tai yra labai sudėtingas pavyzdys, su kuriuo susiduria veiksmo utilitaristas.

Tačiau viskas šiek tiek supaprastėja, kai utilitarizmas traktuojamas taip, kaip tai darėme mes. Tai sunkiausia to tipo utilitarizmui, kuris formuluojamas remiantis malonumo, traktuojamo kaip tam tikra jausminė būsena, sąvoka. Jeigu mes visada privalėtume daryti bet kurį pavienį veiksmą, maksimizuojantį malonumą ir minimizuojantį skausmą, tai pažadas, duotas mirusiam žmogui, atrodytų lyg ir neturįs reikšmės, nes mirusieji nepatiria malonumų arba skausmų. Tą patį būtų galima pasakyti ir tada, kai formuluotė grindžiama patenkinimo sąvoka, jeigu patenkinimas būtų traktuojamas kaip tam tikra jausminė būsena. Bet mūsų išdėstytoje teorijoje žodis „patenkinimas" reiškia ką kita. Man nepakako ryžto nagrinėti, ar galima aiškiai, nuosekliai ir vienareikšmiai suformuluoti, kas yra utilitarizmas, remiantis šitaip traktuojama „patenkinimo" sąvoka. Bet manyčiau, kad tokia formuluotė būtų vykusi tik tada, jeigu ji aiškin-

tų patenkinimą žmonių troškimų, polinkių ir kt. aspektu, taigi — žmonių interesų aspektu. Galbūt būtų geriau apeiti slidžią patenkinimo sąvoką ir imtis tiesiogiai šių dalykų.

Todėl geriausias būdas nušviesti esamą problemą galbūt būtų dėstyti ją visai ne malonumų ar netgi ne patenkinimo, bet troškimų ir polinkių aspektu. Čia pat yra aišku, kad mirusieji neturi nei troškimų, nei polinkių. Bet svarbiausias dalykas, į kurį reikia atkreipti dėmesį, yra tai, kad mes beveik visi turime daug ir dažnai labai stiprių troškimų, susijusių su mūsų reikalais po mūsų mirties. *Après moi le déluge** nėra kažkoks paplitęs jausmas. Pvz., jeigu eilinio anglo paklaustume, ar jam būtų tas pat, jeigu po jo mirties žmona susidegintų kartu su juo, jis tikrai labai smarkiai protestuotų ir, jeigu būtų žinių, kad žmona nori taip padaryti, jis iš visų jėgų stengtųsi ją atkalbėti nuo šito. Jo visiškai nepaveiktų argumentas, kad tai jam negalėtų rūpėti, nes tada jis jau būtų miręs.

Tai leidžia mums žmogui, apmąstančiam, kaip jis laužo savo pažadą, užduoti tuos pačius nemalonius klausimus, kuriuos uždavėme kreditoriui. Ar jis pasirengęs visiems nurodyti, kad žmonės turi šitaip elgtis? Tai sakydamas, neturiu omenyje klausimo, ar jis pasirengęs visiems nurodyti, kad pažadus reikia laužyti. Tokio bendro klausimo nereikalaujame. Turiu omenyje klausimą, ar jis pasirengęs visiems nurodyti, kad pažadą reikia laužyti kaip tik tokiose situacijose, net ir tada, kai jis pats yra asmuo, kuriam jis buvo duotas? Dabar man atrodo, kad jis turi labai svarią priežastį nepripažinti šio universalaus nurodymo. Priežastį galima atskleisti paprašius jį įsivaizduoti save mirštantį, atsidūrusį tokioje pat situacijoje, kaip aprašyta. Ar jis pasirengęs pripažinti *vienkartinį* nurodymą (kylantį iš tik ką išdėstyto universalaus nurodymo), kad tokioje situacijoje prie jo lovos esantis žmogus turėtų padaryti jį „laimingą" duodamas pažadą, kurio neketina tesėti? Dauguma iš mūsų nepaprastai pasibjaurėtume, jeigu būtume šitaip apgaudinėjami, ir todėl niekaip nepripažintume universalaus principo, reikalaujančio taip daryti. Todėl šis manevras leidžia iš pažiūros neišnarpliojamam atvejui tai-

* Po manęs — nors ir tvanas (pranc.). — *Vert. pastaba.*

kyti anksčiau aptarto pobūdžio argumentus. Tad jeigu sutinkama, kad argumentacijos pobūdis būtų tam tikru atžvilgiu utilitarinis, tai tada turime tokios rūšies utilitarizmą, kuris gali įveikti šio atvejo keliamą sunkumą.

O ar tokio pobūdžio utilitarizmas yra *veiksmo* utilitarizmas, ar *normos* utilitarizmas? Atsakymas į šį klausimą verčia net dar labiau abejoti šiuo dviejų utilitarizmo tipų skyrimu. Juk mes padarėme tai, kad parodėme, jog pavienio pažado tesėjimo veiksmą galima apginti tokio pobūdžio argumentais, kuriuos pateikia mūsų teorija. Bet tokio pobūdžio argumentai neišvengiamai iškelia normos klausimą. Jeigu garantuojamas pavienių veiksmų moralinių vertinimų universalumas, abi teorijos susiplaka šiuo, kaip ir beveik visais kitais atvejais.

Norėdami surasti atvejį, kuris patvirtintų normos utilitarizmą, bet būtų nesuderinamas su veiksmo utilitarizmu, turėtume rasti tokį atvejį, kai būtų reikalaujama tesėti individualų pažadą, bet šito nebūtų galima tiesiogiai pateisinti remiantis reikalavimu, kad *būtent tokie* atvejai taptų universaliais nurodymais, tačiau tai būtų galima pateisinti griebiantis kokios nors *bendresnės* normos (pvz.: „Privalu tesėti visus pažadus"), o ši savo ruožtu būtų pateisinta klausimu: „Ar esame pasirengę nurodyti, kad šiai bendresnei normai būtų visuotinai paklūstama?" Bet akivaizdu, kad nebūsime pasirengę šito padaryti, jeigu nenorėsime įsakyti paklusti pavieniams įsakymams, kylantiems iš normos. Taigi klausimai sugrąžina prie konkrečių veiksmų. Kad ir kokiu keliu eitume, galų gale turime nagrinėti juos.

Kai kas nors sako „Aš pripažįstu bendrą normą, ir nesvarbu, kokius ji sukelia padarinius pavieniais atvejais", tada jis pakerta pačias moralės šaknis. Mat turint omenyje, kokia yra visuomenė, pripažinti kokias nors normas — vadinasi, pripažinti daugybę konkrečių nurodymų, liečiančių pavienius konkrečius atvejus. Pripažindami normą, negalime atsikratyti atsakomybės už jos gyvenimiškus padarinius, kuriuos sukeliame jai paklūsdami. Todėl sakyti, jog visuomet privalu tesėti pažadus, kad ir kokie būtų padariniai, reiškia laikytis požiūrio, jog pažadus reikia tesėti esant aplinkybėms C_1, C_2 ar C_3, *kad ir kokios* tai būtų aplinkybės, *kad ir kokios*

būtų išdavos. Bet kaip mes galime šitaip įsipareigoti, prieš tai neapsvarstę įvairiausių esamų aplinkybių?[11]

Egzistuoja analogija tarp tai darančio žmogaus ir mokslininko, kuris sako: „Aš laikau *p* gamtos dėsniu nepriklausomai nuo to, kas įvyksta konkrečiuose eksperimentuose". Abu skelbiasi esą ištikimi universaliam teiginiui, nors ir nėra įsitikinę, ar gali pripažinti konkrečius iš jo plaukiančius teiginius, liečiančius pasaulį. Kadangi vieni konkretūs teiginiai būna deskriptyvūs, o kiti preskriptyvūs, tai nė viena iš nuostatų nėra mažiau absurdiška negu kita.

Tad jeigu būtume normos utilitaristai, būtume įpareigoti sakyti, kad privalome laikytis tam tikrų bendrų normų nepaisydami jų padarinių kai kuriais pavieniais atvejais (ir būtume įpareigoti sakyti tai net anksčiau, nei išnagrinėtume atvejus). Tad toks normos utilitarizmas būtų man nepatraukli doktrina. Bet jis neturi taip įpareigoti mūsų. Juk, kaip matėme, yra tokia normos utilitarizmo atmaina, kuri visiškai suderinama su veiksmo utilitarizmu, — būtent ta atmaina, kuri pabrėždama, jog jos normos visuotinės, neakcentuoja, kad jos yra paprastos arba bendros, bet sudaro sąlygas, išnagrinėjus jas konkrečiais atvejais, paversti jas ir sudėtinėmis, ir konkrečiomis. Aš labai simpatizuoju šitokios rūšies normos (arba veiksmo) utilitarizmui.

Versta iš: Hare R. M. *Freedom and Reason*. — Oxford University Press, 1963. — P. 112—136

[11] Tai yra viena iš priežasčių, kodėl niekada negalime būti logiškai įsitikinę, kad suformulavome tokį moralinį principą, kurį keisti niekas negali mums duoti priežasties (*LM* 3. 3, 3. 6), nors kartais galime būti *praktiškai* įsitikinę, kad neatsitiks nieko, kas duotų mums prielaidų tai daryti. Tik dėl šios priežasties galime teisėtai tam tikrą veiksmą paversti (siekdami praktinių tikslų) „principo reikalu" (3. 6).

R. M. HARE

TOLERANCIJA IR FANATIZMAS

9. 1. Šeštame ir septintame skyriuose moralę aiškinome kaip konfliktuojančių interesų derinimo būdą. Kuo trumpiausiai sakant, mąstyti moraliai reiškia savuosius interesus, kai šie konfliktuoja su kitų žmonių interesais, subordinuoti principui, kurį galima pripažinti, nes juo vadovaujasi visi žmonės panašiomis aplinkybėmis. Bet negana to, plačiausia prasme moralė apima tiek idealų siekimą, tiek ir interesų sutaikymą. Ir nors mes iškėlėme mintį, kad egzistuoja tokie idealų konfliktai, kurie neišsprendžiami argumentais, ir kad tai nėra skandalinga, tačiau būtų išties skandalinga, jeigu nebūtų galima rasti jokių argumentų prieš asmenį, kuris, siekdamas savų idealų, negailestingai tryptų kitų žmonių interesus, taip pat ir jų interesą turėti laisvę siekti kitokių idealų. Tad mes reikalaujame ieškoti šitokių argumentų, ir todėl bus naudinga nuodugniau išnagrinėti, kuo skiriasi idealai ir interesai bei kokie jų santykiai.

Kaip teigėme anksčiau (7. 4), galėtume sakyti, kad turėti interesą reiškia, jog egzistuoja tai, ko norima (arba galima norėti), arba tai, kas yra (arba gali būti) būtina arba pakankama priemonė siekti to, ko norima (arba galima norėti). Taip pat matėme (5. 4), kad troškimams būdinga tai, jog jie nėra suvisuotinami. Juk nors visiškai įmanoma turėti universalų troškimą (troškimą, kad tam tikromis sąlygomis visada įvyktų tam tikras įvykis), troškimai neprivalo būti universalūs. Noras ką nors turėti neįpareigoja norinčiojo norėti, kad tomis pačiomis aplinkybėmis tai turėtų ir kiti žmonės. Nuosaikus egoistas gali norėti turėti pakankamai maisto nenorėdamas,

kad visi, ar netgi visi, susiklosčius panašioms aplinkybėms, turėtų pakankamai maisto. Vadinasi, panašiai ir interesai nebūna suvisuotinami. Jeigu asmuo suinteresuotas ką nors turėti, tai jis nebūtinai suinteresuotas, kad tai turėtų dar kas nors kitas.

Kadangi interesai nebūna universalūs patys savaime, jie lengvai tampa moralės keliamo universalumo reikalavimo aukomis. Todėl iš principo palyginti lengva remtis moraliniu mąstymu sprendžiant interesų konfliktą (nors praktiškai žmonių egoizmas siekiant savų interesų dažnai trukdo jiems moraliai mąstyti taip, kaip tai aprašyta 5. 4). Antra vertus, tada, kai konfliktas susijęs su idealu, situacija būna daug sudėtingesnė. Juk kaip matėme, idealai tampa visuotiniai patys savaime, ir tai trukdo moraliniams mėginimams juos sutaikyti. Tai akivaizdžiausia tarptautinėje politikoje. Kai susikerta dviejų valstybių arba jų vyriausybių interesai, konfliktą galima lengviau ar sunkiau išspręsti vienu iš dviejų būdų: arba visiškai nemoralinio pobūdžio derybomis, kuriose kiekviena šalis atsisako tam tikrų savo interesų su sąlyga, kad bus apsaugoti kiti jos interesai, ir šitaip įgyvendinamas svarbiausias interesas — išvengti konflikto; arba, pasitelkus moralinius motyvus, dėl kurių kiekviena šalis būna priversta siekti tik tų interesų, kurių siekti ji gali leisti kiekvienai valstybei panašiomis aplinkybėmis. Jeigu tarptautinius santykius būtų galima reguliuoti pirmuoju iš šių dviejų būdų, tai dabar, turint omenyje vyriausybėms būdingą menką kompetenciją ir aiškaus mąstymo stoką, karo pavojus būtų nedidelis; o mūsų pagrindinė ilgalaikės taikos viltis — tai antrojo požiūrio į tarptautinius konfliktus pripažinimas. Bet kai į tarptautinę politiką perkeliami idealai, nebūna lengva pritaikyti nė vieno iš šių metodų, o konfliktai tampa kur kas sunkiau išsprendžiami. Pvz., pagrindinė Antrojo pasaulinio karo priežastis buvo nacizmo ir demokratijos idealų konfliktas. O pagrindinė būsimo pasaulinio karo, jeigu šis kiltų, priežastis bus komunizmo ir Vakarų liberalizmo idealų konfliktas. Todėl jeigu mes norime suprasti šias įtampas, svarbiausia yra įžvelgti pačią loginę konfliktų tarp vienų ir kitų idealų ar interesų struktūrą, taip pat suprasti, kuo tokie konfliktai skiriasi nuo konfliktų tik tarp dviejų šalių interesų. Pagrindinį, taip pat ir visus kitus skirtumus lemia galimybė suvisuotinti idealus.

Turėti idealą (kalbant labai tiesmukiškai ir prisimenant tik ką 8. 6 skirsnyje padarytas išlygas) — vadinasi, manyti, kad tam tikros rūšies daiktas savo nepaprastu gerumu išsiskiria iš kokios nors didesnės klasės daiktų. Tad jeigu aš turiu idealaus sportinio automobilio vaizdinį, tai galvoju apie kokį nors konkretų sportinio automobilio, kaip nepaprastai gero, palyginti su kitais sportiniais automobiliais, apibūdinimą. Galėčiau sakyti: „Idealus sportinis automobilis privalėtų turėti paslankų vairą, staigų pagreitį, stiprius ir patikimus stabdžius ir t.t." Turėti moralinį idealą — vadinasi, manyti, kad tam tikras žmogaus tipas yra nepaprastai geras, arba galbūt, kad tam tikras visuomenės tipas yra nepaprastai geras. Šiaip ar taip, konfliktas tarp nacių ir jų priešininkų vakariečių buvo neišsprendžiamas todėl, kad nacių išpažįstami žmogaus ir visuomenės idealai buvo visiškai kitokie negu, pvz., liberalių anglų ar amerikiečių idealai. Jeigu tai būtų buvęs tik valstybių interesų konfliktas, tai, turint kantrybės, būtų pavykę susitaikyti kiekvienai šaliai pasakius sau: „Kuriuos iš mūsų interesų reikia paaukoti vardan pagrindinio intereso — taikos?" (derybos); arba pasakius sau: „Kurie iš mūsų interesų yra tokie, kad iš principo galėtume sutikti, jeigu jų panašiomis aplinkybėmis siektų visos valstybės?" (moralė). Bet nacių ir jų priešininkų konfliktas kilo dėl pačių principų. Naciai manė, kad tam tikros rūšies visuomenė ir tam tikro tipo žmogus yra nepaprastai geri. Liberalai, turintys kitokius idealus, tokiu žmogumi ir tokia visuomene galėjo tik bjaurėtis.

Teigiau, kad tam tikrų idealų konfliktams patiems savaime negalima pritaikyti nei aukso taisyklės pobūdžio, nei galbūt jokios kitos rūšies argumentų, kurie paprastai visada padeda išspręsti konfliktą. Taip buvo ten, kur neiškildavo kitų šalių interesų. Bet šiuo atžvilgiu nacių atvejis yra visai kitoks, nes jie ne tik siekė tam tikro idealo, bet jo siekė kaip tik todėl, kad tai buvo būtent toks idealas. Tai darydami, naciai niekino ir ignoravo kitų interesus ir idealus. Jeigu nacių ir liberalų idealai būtų buvę tokie, kad jų būtų galėję siekti netrukdomi vieni kitų, ginčas būtų buvęs neįmanomas, o karas nebūtinas (*LM* 9. 2). Bet turėti idealą — tai *eo ipso* būti suinteresuotam, kad nebūtų trukdoma jo siekti. Todėl jeigu žmogaus arba valstybės idealo įgyvendinimas trukdo kitiems žmo-

nėms arba kitoms valstybėms siekti jų idealų arba kokių nors kitų jų interesų, išnyksta pagrindinė gyvenimo ir leidimo gyventi sąlyga ir atsiranda toks konfliktas, kuriam spręsti vėl tiktų argumentacija, bet kadangi nėra tokios racionalios argumentacijos, prievarta būna beveik neišvengiama.

Kiek įmanoma trumpiau apsvarstykime, ką būtų galima pasakyti tokioje liberalų ir nacių diskusijoje. Liberalas galėtų mėginti pirmiausia atkreipti nacio dėmesį į jo veiksmų padarinius daugeliui žmonių (pvz., žydams), kurie neišpažįsta jo idealų, ir paklausti, ar jis pasiruošęs pritarti universaliam principui, kad žmonės (arba netgi žmonės, turintys žydų savybių) būtų verčiami tai iškęsti. Juk jeigu būtų atsižvelgiama tik į interesus, tai liberalas turėtų stiprų argumentą: nacis nepritartų nuomonei, kad su juo reikėtų šitaip elgtis, jeigu jis pats būtų žydas arba turėtų žydiškų savybių. Palikus nuošalyje idealus, visiškai nėra jokios priežasties, kodėl jis turėtų pritarti šitokiai nuomonei, ir yra visos priežastys, kodėl jis turėtų šiai nuomonei nepritarti. Jis tikrai sutiks, kad toks elgesys prieštarauja žydų ir visų kitų žmonių interesams. Tad liberalas, remdamasis šeštame skyriuje išdėstytais argumentais, galėtų priversti nacį paneigti moralinį sprendimą, kad yra teisinga šitaip elgtis su žydais (ar su kitais žmonėmis). Bet nacis turi savąjį universalų principą, kuris išmuša iš vėžių liberalo argumentaciją. Jis vadovaujasi principu, kad dėl žydams būdingų savybių jie negali būti idealūs arba nepaprastai geri (ar net patenkinamai geri) žmonės, o ideali ar net patenkinamai gera visuomenė nebus sukurta tol, kol nebus pašalinti žmonės, turintys šių savybių. Todėl galėtų atrodyti, kad *prima facie* nėra naudos prašyti jį įsivaizduoti save panašų į žydą ir pagalvoti, kokie tada būtų jo interesai. Juk jis mano, kad ideali visuomenė bus suformuota kuriant idealius žmones ir pašalinant tuos, kurie neatitinka idealo, net jeigu aukojami kiti žmonių (taip pat ir jo paties) interesai.

Žmogus, kurio paskatos būtų egoistiniai motyvai ir kuris būtų pasirengęs paversti universaliomis jais pagrįstas nuostatas, tačiau neturėtų šitokių fanatiškų idealų, negalėtų šitaip mąstyti. Galėtume įtikinamai teigti, kad žmogus, kuris skelbtųsi šitaip manąs, yra arba nenuoširdus, arba jam trūksta vaizduotės, — juk apskritai toks

fanatizmas yra retas. Bet jis egzistuoja. Asmuo, turintis čia minimų idealų, nebūtinai išsiskiria kuriuo nors iš tik ką nurodytų trūkumų. Iš pirmo žvilgsnio jo idealai neturi nieko bendra su egoizmu arba morale, kurią galima sukurti egoizmą paverčiant universaliu. Jie atrodo esą daug giminingesni estetiniams vertinimams, kurie aptariami paskutiniame skyriuje. Nacizmo niekšiškumas reiškiasi tuo, kad jis estetinį vertinimo stilių perkelia į sritį, kurioje, kaip mano žmonijos dauguma, tokie vertinimai turėtų būti subordinuojami kitų žmonių interesams. Naciai buvo panašūs į imperatorių Heliogobalą, kuris, kaip man pasakojo, žudė žmones todėl, kad raudonas kraujas gražiai atrodąs ant žalios žolės[1].

Yra ir kitoks būdas parodyti, kad idealisto pozicija stipresnė. Mes 6. 6 skirsnyje sužinojome, kad yra būdas išvengti aukso taisyklės argumento, ir tai gali padaryti kiekvienas, pvz., išvis atsisakydamas moralinių sprendimų. Tačiau šitai susiję su moralinio pobūdžio ginčo išsižadėjimu. Moralistas jokiu būdu nesijaučia pralaimėjęs todėl, kad negali nugalėti ginče su žmogumi, nedalyvaujančiu tame žaidime. Lygiai taip pat matematikas neturi jaustis pralaimėjęs, jeigu negali įrodyti, kad šeši plius penki kiaušiniai yra vienuolika, žmogui, kuris apskritai nesugeba atlikti matematikos veiksmų. Bet mūsų nacis gali atlikti iš esmės labai panašų manevrą ir vis dėlto teigti žaidžiąs moralinį žaidimą. Juk jis vis dėlto daro preskriptyvius universalius sprendimus, o vienintelis skirtumas tarp jo ir jo priešininko yra tas, kad nacis laikosi savo nuostatų net tada, kai hipotetinėse situacijose (pvz., kada įsivaizduojama, jog jis pats panašus į žydą) jos prieštarauja jo paties interesui. Šiuo atžvilgiu jis net gali pretenduoti būti moraliai pranašesnis už savo priešininką, nes šis išsižada savo principų, kai šie prieštarauja jo paties hipotetiniams interesams. Nacis galėtų sakyti, kad reikia laikytis savųjų principų ir nepaisyti intereso.

9. 2. Esu tikras, kad šioje vietoje kai kuriuos filosofus apimtų pagunda rinktis iš pažiūros lengvą būdą ginčytis su naciu. Jie sakytų, kad jis galų gale tikrai atsisako žaisti. Tiesa, kad jis daro universalius preskriptyvius sprendimus, bet šios sąlygos nepakan-

[1] Man nepavyko rasti šios istorijos šaltinio, todėl negaliu pasakyti, ar ji tikra.

ka norint sakyti, jog jis daro *moralinius* sprendimus. Kaip matėme, estetiniai sprendimai yra universaliai preskriptyvūs ir, be abejonės, tokie pat yra kitų rūšių vertybiniai sprendimai. Norint iš jų išskirti moralinį sprendinį, reikia diferencijuoti toliau. Šį skirtumą galima rasti (šitaip teigtų šie filosofai) siejant jį kaip tik su tuo faktoriumi, kuris būtinas norint nugalėti diskusijose nacį. Mums tereikia pasakyti, kad žmogus parodo nedarąs moralinio sprendimo, jeigu jis nėra pasirengęs išsižadėti principo, kai šis prieštarauja svarbiausiems daugybės kitų žmonių interesams. Šitaip apriboti žodžio „moralinis" vartojimą — vadinasi, į jo apibrėžimą įtraukti tam tikros rūšies utilitarizmą. Laimei, nėra reikalo tiksliai aiškintis, kaip derėtų formuluoti apibrėžimą ir kaip tai padaryti išvengiant natūralizmo. Galime atsikratyti šio uždavinio, beje, ne tik todėl, kad visi tokie mėginimai sulauktų griežto nepritarimo, bet ir todėl, kad, kaip matysime, viską, ko mums reikia, galime pasiekti ne tokiomis abejotinomis priemonėmis.

Nepritariama būtų taip: jeigu leidžiame liberalui laimėti prieš nacį naudojantis tokios rūšies apibrėžimu, jo pergalė iš dalies bus bevertė. Ir toliau bus taip, kad abu vadins universaliais visai skirtingus gyvenimo būdus, todėl jų nuomonės skirsis pamatiniais klausimais. Nėra svarbiausia tai, ar skirtumus šiais klausimais *vadiname*, kaip tai darytų dauguma žmonių, moraliniais skirtumais, o gal sugalvosime šiam skirtumui nusakyti kokį nors kitą terminą — tai turėsime padaryti, jeigu pritarsime tik ką iškeltai minčiai. Tai yra grynai terminijos klausimas, prie kurio grįšime (10. 7). Svarbu yra tai, kad būtų pripažintas šių žmonių skirtingumas ir kad mes, moralės filosofai, padarytume viską, ką galime, skatindami aiškiai mąstyti apie šį skirtingumą. Dar negalime daryti prielaidos, jog aiškinant šį klausimą, neįmanoma nieko padaryti, kad būtų įveiktos visos kliūtys ir išspręstas toks ginčas. Galbūt nėra būdo jį išspręsti, bet turime įsitikinti, kad jo nėra. Kaip moralės filosofai mes neatliktume savo pareigos, jeigu tiesiog paliktume nacį ir liberalą žaisti savo skirtingus žaidimus. Juk yra vienas žaidimas, kurį jie abu žaidžia, tai — įtemptas ir kruvinas žaidimas.

Šis atvejis kitoks negu aptarti 6. 5 skirsnyje. Visais anais atvejais mes rinkomės manevrą, panašų tam tikrais atžvilgiais į tą, kurį aš

dabar atmetu. Reikia atsiminti, kad mes nagrinėjome tokius atvejus, kai žmonių sprendimai nebuvo moraliniai (ar net, mūsų suvokimu, vertinamieji) vienu iš šių aspektų: arba jie nebuvo preskriptyvūs, arba jie nebuvo universalūs. Abiem atvejais mes faktiškai atsisakėme toliau diskutuoti todėl, kad tarp šalių daugiau nebuvo jokio moralinio ginčo. Palyginimui aš nurodžiau atvejį, kada vyko matematinis ginčas su asmeniu, kuris vartojo žodį „tuzinas", turėdamas galvoje tai, ką mes paprastai suprantame sakydami „vienuolika". Diskusijos neįmanoma tęsti, kol nesusitariama dėl vartojamų terminų. O susitarus ir pasirinkus *kokį nors* terminą, nusakantį, kaip suprantame žodį „privalu", diskusija gali tęstis ta kryptimi, kurią lemia šitos sąvokos prigimtis. Todėl galima paklausti, kaip įmanoma nepritarti, jeigu diskutuojant su naciu vėl pasirenkama ta pati strategija. Vadovaujantis šiuo pasiūlymu, mums tereikia taip išplėsti „moralinio privalėjimo" sąvoką, kad nacis, atsisakydamas atsižvelgti į mūsų iškeltus motyvus dėl kitų žmonių interesų, išvis nebebūtų laikomas moralinio ginčo dalyviu ir todėl būtų paliktas nuošalyje.

Ar tai tėra klausimas, kaip žodis „moralus" realiai vartojamas šnekamojoje kalboje: ar nacio pozicija *vadintina* moraline, ar ne? Būtina kuo stipriau pabrėžti, kad mus jaudina ne šitokio pobūdžio klausimas — jis mus jaudintų ne daugiau negu matematinio ginčo atveju. Matematikoje niekas nepriklauso nuo realaus žodžių vartojimo — lygiai kaip ir moralėje (6. 5). Mes lygiai taip pat sėkmingai išsiverstume, jeigu visas diskusijoje vartojamas sąvokas pakeistume dirbtiniais simboliais. Pagrindiniai klausimai, kuriuos turime svarstyti, vis tiek iškiltų.

Palikime kuriam laikui žodį „moralinis" kaip pernelyg slidų ir nuodugniau aptarkime vartojamas sąvokas. Tad turime šias, vis labiau neapibrėžtas sąvokas. Pirma, yra *privalėjimo*$_1$ sąvoka, kuri reiškia apribojimą, kad negalima manyti, jog privalu daryti ką nors visiškai ignoruojant kitų žmonių interesus, ir visus kitus apribojimus, kuriuos reiškia kitos sąvokos. Antra, yra ir sąvoka (*privalėjimas*$_2$), kurią pripažįsta tiek nacis, tiek ir liberalas, bet ji nereiškia pirmojo apribojimo, o gali būti tik preskriptyvi ir suvisuotinama. Trečia, yra sąvoka *privalėjimas*$_3$, kuri yra preskriptyvi, bet nesuvisuotinama. Ka-

dangi nemanau, kad žodis „privalu" iš tikrųjų kada nors būna vartojamas „privalėjimas$_3$" prasme, man norėtųsi pakeisti šią sąvoką kokiu nors kitu žodžiu (pvz., kokiu nors žodžiu, apibrėžiamu kaip „reikėjimas" arba paprasta liepiamosios nuosakos vienaskaita). Bet aš vartoju žodį „privalėjimas$_3$", kad net nekiltų mintis, jog kokius nors klausimus laikau esant išspręstus. Betgi kodėl, galima paklausti, aš taip lengvai terminologinio pobūdžio nuosprendžiu atimu teises iš to, kuris vartoja žodį „privalėjimas", bet nesutinku niekam leisti atimti jas iš to, kuris vartoja žodį „privalėjimas$_2$" ir nenori paklusti apribojimui, apibrėžiančiam žodį „privalėjimas$_1$"?

Į šį priekaištą atsakome, kad nesiekiame paskelbti jokio terminologinio pobūdžio nuosprendžio. Visiškai dera svarstyti klausimus, kylančius dėl žodžio „privalėjimas$_3$", bet šie klausimai, šiaip ar taip, skiriasi nuo klausimų, kurie kyla dėl žodžio „privalėjimas$_2$". Žodis „privalėjimas$_3$" susijęs su neuniversalizuojamais egoistiškais klausimais bei tokių grupių, kaip *mano* šeima ir *mano* šalis, kurios apibrėžiamos individo požiūriu, interesus liečiančiais klausimais. Tačiau tokiems klausimams formuluoti turime visiškai gerą terminiją, kuri, nors ir domina moralės filosofiją, lengvai gali būti vartojama visai atskirai nuo terminijos, vartojamos keliant ir svarstant kitų dviejų rūšių klausimus. Aiškiau kalbant, jeigu asmeniui rūpi tik tai, kaip geriausiai įgyvendinti, pvz., jo šeimos interesus, leiskime jam visapusiškai ir su pasitenkinimu svarstyti šį klausimą, bet neleiskime jam painioti šitokios rūšies klausimo su tuo, kurį kelia žmogus klausdamas: „Ką privalėtų daryti žmogus (*kiekvienas* žmogus), susidūręs su panašiomis aplinkybėmis?" Mes 6. 5 skirsnyje nesprendėme dviejų esminių klausimų terminijos plotmėje, bet atskyrėme juos vieną nuo kito. Čia taip pat darome tą patį: klausimai, formuluojami „privalėjimas$_2$" reikšme, skiriasi nuo klausimų, formuluojamų „privalėjimas$_1$" reikšme, o pastarieji yra išties svarbūs. Bet būtina primygtinai pabrėžti, kad pirmieji taip pat yra svarbūs. O jeigu paaiškėja, kad prarandame galimybę vartoti žodį „privalėjimas$_2$" ir nebeturime, kaip nusakyti skirtumą tarp liberalo ir nacio, tada išties turėtume pagrindą sakyti, jog net jeigu sąvokos „privalėjimas$_2$" nėra, ji yra tokia svarbi, kad turime ją išrasti ir svarstyti klausimus, kurie keliami remiantis šia sąvoka.

Tad galime leisti kiekvienam, kuris to nori, mėginti apibrėžti „privalėjimas$_1$" sąvoką (tai sunkus, bet galbūt dėkingas uždavinys). Privalome pabrėžti tik tai, kad net jeigu mėginimas būtų sėkmingas, po jo vis tiek liktų aiškus pagrindas kelti kitokį ir svarbų klausimą. Klausimai neišnyksta vien todėl, jog išrandama terminija, kuria neįmanoma jų suformuluoti (10. 7).

9. 3. Todėl, siekdami šios diskusijos tikslų, užmirškime apie „privalėjimą$_1$" ir veikiau paklauskime, ką galima padaryti, kai liberalo ir nacio ginčas sprendžiamas remiantis „privalėjimas$_2$" sąvoka. Kitaip sakant, kadangi jie laikosi iš esmės skirtingų universalių nurodymų, tai ar įmanoma kokia nors diskusija tarp jų? Reikia atsiminti, kad aš buvau linkęs teigti (nagrinėdamas estetinių nesutarimų atvejį), jog tolesnė diskusija neįmanoma, o nacio idealai tam tikrais atžvilgiais yra palygintini su estetinėmis preferencijomis. Ar todėl mes turime sakyti, kad su naciu galima diskutuoti ne daugiau kaip su žmogumi, kuriam tiesiog patinka tam tikra muzika? Kiek galiu suprasti, nuo šios nemalonios išvados mus gali išgelbėti vienintelis dalykas — būtent tai, kad vis dėlto egzistuoja svarbus skirtumas tarp nacio ir tam tikrą estetinį skonį turinčio asmens pozicijos. Jau esame atkreipę dėmesį į šį skirtumą. Šio skirtumo esmę sudaro tai, kad pagarba kitų žmonių interesams neturi reikšmės nagrinėjant estetinius klausimus, o nacio veiklos sritis glaudžiai susijusi su kitų žmonių interesais. Tik ką mūsų atmesta mintis apie nacio idealų ir estetinių preferencijų palyginamumą eksploatuoja šį veiksnį, bet gali būti ir kitokių būdų jį panaudoti, kuriems neįmanoma šitaip paprieštarauti. Gali būti, kad net apsiribodami „privalėjimas$_2$" sąvoka ir nevartodami griežtesnės „privalėjimas$_1$" sąvokos, galime atrasti būdą, kaip sugluminti bent jau kai kuriuos nacius argumentais, kurie paaiškintų, kaip paveiks kitų žmonių interesus jų idealų įgyvendinimas.

Nagrinėdami net ir estetinį atvejį, turime skirti du dalykus. Pirma, asmuo turi estetinį požiūrį į kokį nors objektą arba situaciją. Bet, antra, jis taip pat mėgina ir veikti vadovaudamasis šiuo požiūriu, kai bando išsaugoti tą objektą (arba, priešingai, bando jo atsikratyti) arba sukurti tą situaciją ar jos priešingybę. Pvz., vienas dalykas yra tai, kad man patiktų koks nors paveikslas, ir kitas, kad

jį pavogčiau iš galerijos norėdamas juo grožėtis savo namuose. Taip pat viena yra nemėgti kokio nors muzikos kūrinio ir visai kita — sukelti sumaištį koncerte, kuriame jis grojamas. Analogiškai vienas dalykas yra tai, kad nacis mano, jog žydai yra nepilnaverčiai žmonės, ir kitas dalykas tai, kad jis mėgina sistemingai juos naikinti. Nacį nuo liberalo skiria šio veiksmo moralė, o ne vien tai, kad jis laikosi savo nuomonės. Šiaip ar taip, daugumą iš mūsų žeidžia ne Heliogobalo spalvinis skonis, bet jo pasirenkamos priemonės šiam skoniui patenkinti.

Čia turime remtis samprata, kurią iš karto sunku suprasti. Kartais, kada kyla dviejų vertinimų arba (apskritai) nurodymų konfliktas (ne toks, kad jie prieštarautų vienas kitam, bet toks, kad tikrovė neleidžia vadovautis jais abiem), mes leidžiame vienam nustelbti kitą. Šią sąvoką aš aiškinu šitaip: ji reiškia ne tik tai, kad mes savo veikloje vadovaujamės vienu, o ne kitu nurodymu, bet ir tai, jog mes *privalome* veikti pagal vieną nurodymą, net jeigu dėl to prireikia ignoruoti kitą. Pvz., tarkime, kad aš savo koledžo kambaryje turiu skaisčiai raudoną sofą, o mano žmona gimimo dienos proga man dovanoja fuksininę pagalvę. Taip pat tarkime, kad aš aistringai laikausi, kiek tai susiję su estetika, nuomonės, jog neleistina derinti skaisčiai raudonos ir fuksininės spalvų. Vis dėlto manyčiau, kad privalau laikyti pagalvę ant sofos, nes, kiek tai susiję su morale, neleistina įžeisti žmonos jausmų arba jai meluoti.

Įsidėmėkite, kad stengdamasis pagrįsti nuomonę, jog privalau laikyti pagalvę ant sofos, aš neprivalau visiškai išsižadėti savo estetinių pažiūrų ar netgi jų keisti. Todėl šis atvejis visiškai kitoks negu tas, kai kas nors keičia arba papildo savo moralinį principą stengdamasis neleisti, kad šis konfliktuotų su kokiu nors kitu jo moraliniu principu. Tarkime, kad žmogus iki šiol manė, jog *niekada* neleistina meluoti, bet suprato, jog kartais būtina meluoti kare norint išsaugoti kitą savo moralinį principą: pvz., vykstant karui, neleistina svetimšaliams išduoti gyvybiškai svarbios slaptos informacijos. Tad jis performuluos savo principą nemeluoti šitaip: „Niekada neleistina meluoti, išskyrus karo metą, kai norima apgauti priešą" (*LM* 3. 6). Bet „pagalvės" atveju aš padariau kažką visiškai ką kita. Aš nekeičiau savo estetinio principo šitokia formuluote: „Nieka-

da neleistina laikyti vieną šalią kitos skaisčiai raudoną ir fuksininę spalvas, išskyrus tuos atvejus, kai šitai yra būtina norint neįžeisti savo žmonos jausmų". Toks principas būtų hibridinė pabaisa — jis būtų moralinis ir estetinis ir kartu nė vienas iš jų. Aš palikau estetinį principą nepakeistą, bet leidau, kad jį nustelbtų (taip pat nepakeistas) moralinis principas.

Egzistuoja tokia žodžio „moralinis" prasmė (galbūt pati svarbiausia), pasak kurios, moraliniams principams būdinga tai, kad jų negalima šitokiu būdu nustelbti, bet galima tik juos pakeisti arba patikslinti siekiant padaryti galimas tam tikras išimtis. Ši jų savybė susijusi su tuo, kad moraliniai principai tam tikru požiūriu, kurį reikia paaiškinti, yra viršesni arba labiau gerbiami už visus kitus principus. Šiuo atžvilgiu žmogaus moraliniai principai yra tokie principai, kad jis galų gale ryžtasi jais vadovautis savo gyvenime, net jeigu tai verčia laužyti tokius subordinuotus principus kaip estetiniai ar etiketo principai. Tad dauguma iš mūsų, jeigu mūsų spalvinis skonis būtų toks pat kaip Heliogobalo, sutiktume, kad šį estetinį jausmą nustelbtų moralinis principas, draudžiantis dėl to žudyti žmones. Heliogobalas nepripažino šito moralinio principo, o naciai šiuo atžvilgiu buvo į jį panašūs. Dauguma iš mūsų, net jeigu mūsų idealas būtų visuomenė be žydų, sutiktume, kad šį idealą nustelbtų normalūs moraliniai principai, draudžiantys naudoti tokias priemones, kuriomis naciai įgyvendino savo idealą. Bet naciai nepripažino tokių principų. Įgyvendindami savo idealą, jie pakeitė šiuos principus taip, kad jie nebeapimtų veiksmų, nukreiptų prieš žydus. Todėl svarstant, ką turėtume sakyti diskutuodami su naciu, galbūt padėtų pirmiausia klausimas, kokiais argumentais galima būtų prieštarauti Heliogobalui.

9. 4. Iš pradžių pažymėkime, kad nei estetiniai polinkiai, nei moraliniai idealai negalėtų daryti įtakos mūsų veiksmams, jeigu jie nebūtų preskriptyvūs. Ir čia vėl lemiamas dalykas mūsų argumentavimui yra preskriptyvus vertybinių sprendimų pobūdis. Iš esmės tą patį požiūrį galima išsakyti *norėjimo* arba *troškimo* sąvokomis, jeigu vartojame šiuos žodžius pakankamai plačiomis prasmėmis. Turėti estetinį skonį arba idealą — vadinasi, bent jau kažko norėti (pvz., norėti nematyti skaisčiai raudonos spalvos šalia fuksininės,

arba norėti visuomenės be žydų). Anksčiau aptarėme, kad idealai ir estetiniai sprendimai nėra tokie pat kaip troškimai (9. 1), nes troškimams nekeliamas reikalavimas būti universaliems, o estetiniams sprendimams ir idealams jis yra taikomas. Bet tai netrukdo idealams ir estetiniams sprendimams (vėlgi panašiai kaip ir kitiems vertybiniams sprendimams) turėti bendrą bruožą su troškimais — būti veikimo dispozicijomis (5. 3). Išties, jeigu vartojame žodį „troškimas" plačiąja prasme, galime teigti, kad visi vertinimai apima troškimą ką nors turėti arba daryti ir nieko daugiau tiesiog todėl, jog jie yra preskriptyvūs. Plati čia vartojamo žodžio „troškimas" prasmė reiškia tai, kad troškimu laikome *kiekvieną* jaučiamą dispoziciją veikti. Taip pat šis žodis vartojamas ir siauresne bei labiau paplitusia prasme, kai troškimai priešinami kitoms dispozicijoms veikti, pvz., pareigos jausmui (jį platesne žodžio „troškimas" prasme būtų galima pavadinti troškimu daryti tai, kas privalu)[2].

Dabar mūsų svarstymui svarbus dalykas yra tai, jog šia platesniąja prasme nacis trokšta, kad žydai būtų naikinami. O kadangi troškimas yra universalus ir prilygstantis idealui, jis trokšta, kad *kiekvienas* žmogus, turintis savybių, kurios verčia jį norėti naikinti žydus, būtų panašiai naikinamas. Iš čia kyla išvada, jog jeigu jis yra nuoširdus ir nuosekliai mąstantis, tai jis trokšta, kad pats būtų sunaikintas, jeigu taptų panašus į žydą. Ir Heliogobalas, būdamas nuoseklus, taip pat turi trokšti, kad kiekvienas (net jeigu tai būtų jis pats) būtų nužudytas, jeigu tai būtina siekiant patenkinti kieno nors, mėgstančio raudonos ir žalios spalvų derinį, skonį. Heliogobalas bent jau turi šito trokšti, jeigu jis tikrai daro, ką darąs (panašiai kaip nacis) įgyvendindamas idealą.

Vargu ar būtina nurodyti, kad yra įtikinamesnė Heliogobalo veiksmų interpretacija. Pasak jos, jis neturi tokio idealo, o tik egoistinį troškimą. Jis netrokšta, jog *kas nors* (taip pat jis pats) būtų nužudytas todėl, kad būtų patenkintos *kieno nors* spalvinės preferencijos. Jis trokšta žmonių žudynių tik todėl, kad būtų patenkintos *jo paties* spalvinės preferencijos. Jeigu jo elgesys interpretuojamas ši-

[2] Aristotelis vartojo du terminus — *orexis* ir *epithumia* — norėdamas atskleisti šį skirtumą tarp platesnės ir siauresnės žodžio „troškimas" prasmių (*De Anima*, 414b2, 432b5).

taip, jam galima taikyti 6 ir 7 skyriuose mūsų jau pateiktus argumentus. Tas pat pasakytina ir apie nacį, kurio veiksmus lemia tik egoizmas. Tačiau mes turime ignoruoti tokius žmones, ketindami aptarti tik pačią nacizmo esmę, jeigu tokia yra. O norėdami atrasti *viso to* paralelę, turime priskirti Heliogobalui ankstesniame paragrafe apibūdintą ypatingą troškimą — troškimą, kuriam įgyvendinti reikia, kad net ir jis prireikus būtų nužudytas siekiant patenkinti kieno nors estetinį skonį. Tai, kad mes turime ieškoti tokios šmėkliškos paralelės kaip ši, rodo, jog mes bent jau palengvinome diskusijos su naciu problemą. Juk tai rodo, kad iš tikrųjų neperauklėjami naciai galbūt sutinkami rečiau, negu būtų galima manyti.

Norėdami atskleisti nenormalią išties fanatiškų nacių troškimų prigimtį, įsivaizduokime, kad galime iškirsti jam pokštą, palyginamą su kitu pokštu, kurį sugalvosime vėliau kitokio tipo rasistui (11. 7). Mes jam sakome: „Gal tu šito ir nežinai, bet mes sužinojome, kad esi ne savo menamų tėvų, bet dviejų grynų žydų sūnus. Taip pat ir tavo žmona". Pateikiame iš pažiūros tvirtus šito teiginio įrodymus. Logiškai jis *galėtų* pasakyti: „Gerai, tad pasiųskite mane ir visą mano šeimą į Buchenwaldą!" Bet ar apskritai tikėtina, kad jis taip pasakys? O po to įsivaizduokime, kad jam sakome: „Tai buvo tik apgaulė. Mūsų pateikti įrodymai buvo suklastoti. Bet dabar, kada išties susidūrei su šia galimybe, ar vis dar galvoji apie žydų naikinimą taip pat kaip ir anksčiau?"

Šio manevro tikslas yra priversti galų gale nacį paskelbti — asmeniškai, tarsi čia pat — universalų nurodymą, kuriuo jis pats tikrai tikėtų. Pirmasis ginčo etapas pats savaime mums niekuo nepadeda; nėra prasmės jį įtikinėti, kad žydas arba žmogus, kuris tiki esąs žydas, padarytų tam tikrą sprendimą. Juk nacis visada gali sakyti: „Žydai gali manyti, ką jie nori, bet tai nėra mūsų požiūris" (6. 9). Bet nepanašu, kad nacis taip sakytų, jeigu kartą tikrai buvo įsivaizdavęs esąs žydas. Tai nėra logikos klausimas. Jis neprieštarautų sau, jeigu sakytų: „Žydai yra tokie bjaurūs, kad mane ir visą mano šeimą, jeigu būtume žydai, reikėtų pasiųsti į dujų kamerą". Mes savo argumentus, kiek ketiname juos plėtoti, grįsime ne tik logika, nors be logikos niekada nebūtume pasiekę šio taško, bet tuo laimingu ir atsitiktiniu faktu, kad žmonių, kurie perimtų šį logiš-

kai įmanomą požiūrį po to, kai jie iš tikrųjų būtų įsivaizdavę save kito žmogaus kailyje, yra nepaprastai reta.

Vis dėlto požiūris, kuris, nors ir paaiškintas, atrodo mums toks keistas, kad jo galėtų laikytis tik beprotis, gali tapti pripažintas visos tautos arba įtakingosios jos dalies, jeigu tokia nuomonė yra suplakta su kitomis nuomonėmis, kurių kiekviena atskirai yra nuginčijama, bet jos kartu sudaro įtikinamą amalgamą. Moralės filosofija prisidėtų tuo, kad ji išskaidytų šią amalgamą į dalis ir, atmetusi logiškai nepagrįstas dalis, pateiktų logiškai nenuginčijamą likutį — tai yra tai, ką pripažintų tik labai mažai žmonių. Jeigu kas nors nori pasiųsti save ir visą savo šeimą į dujų kamerą tiesiog todėl, kad jie kilę iš kumpanosių žmonių, tai ar yra ir ar galėtų būti kokia nors moralės filosofija, galinti diskutuoti su šiuo žmogumi? Vis dėlto jis turi norėti būtent šito, jeigu ketina hipotetinius atvejus traktuoti — šito reikalauja moralė — taip, tarsi šie būtų tikri.

Palyginkime atvejį žmogaus, kuris tikrai nori nužudyti visus, taip pat ir save. Ar mus, moralės filosofus, turėtų trikdyti tai, kad jokiais argumentais neįmanoma sustabdyti jo noro tai padaryti, jei jo troškimas yra pakankamai stiprus ir nepalaužiamas? Ar mes, ko gero, neturėtume sakyti: „Ar negerai, kad, šiaip ar taip, ačiū Dievui, taip jaučia ne tiek daug žmonių"? Tai nėra apeliavimas į *securus judicat orbis terrarum* principą, kad būtų įrodyta moralinė išvada, — tokį apeliavimą anksčiau aš išplūdau kaip pragaištingą (3. 9). Tai veikiau guodimasis maloniu faktu, kad dauguma žmonių nori gyventi. Mes nesakome: „Beveik visi laikosi tam tikro moralinio požiūrio, tad jis turi būti teisingas". Moraliniuose ginčuose niekada neturime teisės laikyti klausimą išspręstu remdamiesi prielaida, kad mūsų priešininkas privalo laikytis moralinio požiūrio, nes šis yra toks paplitęs. Bet naudinga žvilgtelėti, ką galima padaryti vykstant diskusijai, kai mūsų priešininko *troškimai* yra normalūs (net jeigu ir egoistiški) — nors jeigu jo troškimai būtų pakankamai ekscentriški, galbūt dėl to ir moralinės jo pažiūros būtų ekscentriškos, o tada ginčytis būtų neįmanoma.

9. 5. Nėra abejonės, kad ankstesniems argumentams bus prieštaraujama ir dar kitaip. Bus sakoma, kad naudodamasis Heliogobalo ir nacio pavyzdžiais, kurie yra išskirtiniai atvejai, aš suktai

pakreipiau diskusiją savo naudai. Aš neva privalėjęs daryti štai ką: atsižvelgdamas į tam tikro moralinio požiūrio *formą*, parodyti, kuo jis klaidingas. Primygtinai teigdamas, kad, šiaip ar taip, yra labai nedaug žmonių, panašių į Heliogobalą arba panašių į dar fanatiškesnius nacius, aš galbūt šiek tiek paguodžiau, aptardamas šiuos konkrečius atvejus. Bet, nepaisant visko, ką aš iki šiol atskleidžiau, gali egzistuoti kiti moraliniai požiūriai — tokios pačios formos, be ne tokio šokiruojančio turinio. Tokie požiūriai būtų lygiai taip pat nenuginčijami loginiu aspektu, tačiau jų būtų kur kas plačiau laikomasi. Galbūt jų laikytųsi net visi respektabilūs žmonės. Jeigu tai būtų tiesa, man būtų kur kas sunkiau aiškinti reikalo esmę, negu buvo iki šiol. O teiginys, kad taip ir yra, bent jau skamba įtikinamai. Bet nors, kaip įsitikinsime, neįmanoma atremti šio mesto iššūkio įrodymu, kad fanatiko požiūrį galima paneigti remiantis tik jo forma, vis dėlto mes galime, remdamiesi jo forma *ir* tuo, koks yra pasaulis ir jo gyventojai, praktiškai padaryti viską, ką reikia.

Norėdami išnagrinėti šį prieštaravimą, aptarkime kai kuriuos paprastesnius atvejus, kuriems, atrodo, būdingi tie patys formalūs bruožai. Pirmiausia grįžkime prie trimitininko pavyzdžio (7. 1). Matėme, kad trimitininkas fanatikas norėtų visiems įsakyti netrukdyti groti trimitais, net jeigu jam pačiam būtų lemta išsiugdyti stiprią antipatiją šiam instrumentui. Antra, apsvarstykime, ką jaučia didžioji dauguma žmonių dėl tokių lytinių iškrypimų kaip homoseksualizmas. Jie taip baisisi tokiais iškrypimais, jog norėtų visuotinai įsakyti, ir tai padarytų, kad visi, linkę į tuos iškrypimus, net jeigu tai būtų jie patys, būtų varžomi arba baudžiami. Trečia, būdami sąžiningi, mes privalėtume žvilgtelėti, koks yra daugelio iš mūsų požiūris į narkotikų vartojimą. Argi mes nemanome, kad netgi jei mes patys, kaip de Quincey'us ir Coleridge'as, taptume narkomanais, tai reikėtų iš mūsų atimti narkotikus ir kaip nors mus tramdyti, kol liautumės jų troškę? Viltį surasti būdą įveikti mus slegiantį sunkumą siejame su mėginimu atrasti kokį nors formalų skirtumą tarp pirmojo ir trečiojo iš šių atvejų. Pakeliui trupučiuką aptarsime antrąjį atvejį.

Taigi yra skirtumas tarp trečiojo ir pirmojo atvejų. Iš tiesų dauguma iš mūsų manome, kad galima teisėtai įvairiais būdais varžyti

narkomanus (ypač atimti iš jų narkotikus ir, prižiūrint gydytojams, duoti jų ribotą ir vis mažinamą kiekį). Bet mes manome, kad tai yra teisėta *narkomano interesų požiūriu*. Norėdami sugretinti šį atvejį su nacio ir trimitininko atvejais, turėtume manyti ne vien tai, kad narkomanus reikia varžyti jų pačių labui (juk nacis nemano, kad reikia naikinti žydus jų pačių labui, o trimitininkas nemano, kad nemėgstantiems trimito turi būti trimituojama jų pačių labui), bet pripažinti ir tai, kad juos reikia varžyti siekiant įgyvendinti visuotinį, kvaziestetinį idealą — neturėti po akimis narkomanų. Ir labai abejotina, ar tokia nuostata atitinka daugumos žmonių požiūrį į šį reikalą. Galbūt fanatiški narkomanų persekiotojai sutinkami tiek pat retai kaip ir fanatiški naciai. Sprendžiant moralinius klausimus, daugumos nuomonė nieko neįrodo, bet ji gali padėti mums rasti svarbių formalių skirtumų tarp nacio ir mūsų pažiūrų.

Tad kodėl dauguma iš mūsų jaustumės nesugebą visiems nurodyti, kad žydai arba narkomanai turi būti naikinami arba iš jų turi būti atimama laisvė nepaisant jų interesų? Pirmuoju atveju taip yra iš dalies todėl, kad mes neturime idealų, kuriais būtų galima pagrįsti tokį elgesį su žydais. Bet kitas atvejis rodo, kad tai nėra vienintelė priežastis. Juk mes turime tokį gero žmogaus ir tokį geros visuomenės idealą, kurio negali įgyvendinti narkotikams vergaujantis žmogus arba visuomenė, turinti tokių žmonių. Bet mes, kitaip negu nacis, galime slopinti savo idealą, kada šis prieštarauja kito interesams. Ar tai galima kaip nors pateisinti logiškai? Reikia atsiminti, kad į nacio lūpas mes įdedame pagyrūniškus žodžius, jog jis esąs moraliai pranašesnis už liberalą, nes įgyvendina savo idealą neatsižvelgdamas nei į savo, nei į kieno nors kito interesus. Nacio ir fanatiško trimitininko idealų skiriamasis bruožas yra tai, kad jų šalininkai reikalauja paminti kitų žmonių interesus, o realiu arba hipotetiniu atveju — nepaisyti net ir paties šalininko interesų. Kaip tik todėl auksinės taisyklės argumentai prieš ryžtingą tokio idealo šalininko atkaklumą atrodo bejėgiškai. Paklauskime, ar mes patys neturime šitokios rūšies idealų.

Į šį klausimą pats atsakyčiau neturįs tokio idealo, bet pažįstu labai gerbiamų žmonių, kurie jį turi. Atkreipėme dėmesį į kai kurių žmonių požiūrį į nenormalią seksualinę orientaciją. Tipiškas

liberalas greičiausiai laikysis požiūrio, kad jeigu nenormalūs seksualiniai įpročiai nekenkia niekieno interesams, įstatymas neturėtų čia kištis, nors tai netrukdo liberalui smerkti tokius įpročius, jeigu jie — panašu, kad taip ir yra, — nesuderinami su jo paties turimu deramo gyvenimo idealu. Jis manys (pasinaudokime skirtimi, tapusia mūsų tema), kad tai yra nuodėmė (ar bent jau moralinė yda), kurios teisė neturi traktuoti kaip nusikaltimo. Bet yra ir tokių, kurių požiūris daug griežtesnis; jų manymu, šitokia orientacija yra tokia pasibjaurėtina, kad reikia ją drausti arba už ją bausti net ir tuo atveju, jeigu ji teikia pasitenkinimą asmenims, *kurie* nelaiko jos bjauria, ir jeigu ji nekenkia niekam kitam. Kaip matėme, šitaip manantis žmogus, ko gero, atkakliai teigs, kad net jeigu jis pats pakeistų savo seksualinę orientaciją, jam reikėtų neleisti to daryti arba už tai bausti kaip ir bet kurį kitą pažeidėją.

Įmanoma įsivaizduoti kitus požiūrius, daugelį iš kurių pripažintų visai gerbtini žmonės. Jų požiūriui būtų būdinga tam tikra jau minėta formali savybė, būdinga ir nacio bei fanatiško trimitininko požiūriui. Ši savybė yra ta, kad dėl kokio nors idealo paminami apskritai kitų žmonių interesai, net — realiu arba hipotetiniu atveju — paties idealo šalininko interesai. Be to, kadangi turėti deramo gyvenimo idealą yra *eo ipso* būti suinteresuotam jį įgyvendinti, tai leisti kieno nors idealams paminti kitų žmonių interesus — vadinasi, juos taip pat versti paminti savuosius idealus. Juk jeigu aš įgyvendinu savąjį idealą nepaisydamas visų kokio nors kito asmens interesų, aš įgyvendinu jį nepaisydamas ir to konkretaus jo intereso įgyvendinti savo idealą. Kaip į tokio fanatiško idealo pavyzdį 6. 7 skirsnyje atkreipėme dėmesį į žmogų, manantį, kad reikia griežtai laikytis sutarties — ir nesvarbu, ar tai pagelbėtų kieno nors interesams. Kartais, įtvirtindami baudžiamąją teisę, tokio paties požiūrio laikydavosi išpažįstantys bausmės kaip atpildo teoriją. Nuosavybės teisių šventumas įkvėpė kitus susikurti panašų idealą. Nagrinėdami visus šiuos požiūrius, privalome kuo atidžiausiai skirti 6. 7 skirsnyje minėtas dvi rūšis argumentų, kuriais grindžiame savo išpažįstamus požiūrius. Jeigu požiūrio šalininko argumentai yra utilitariniai — pvz., jeigu jis mano, kad, įgyvendinant baudžiamąją teisę, atlaidumas padarys didesnę žalą didesnio

žmonių skaičiaus interesams negu griežtumas, — tada toks šalininkas nelaikytinas fanatiku ir jis mūsų čia nedomina. Jeigu jis reikalauja įgyvendinti baudžiamąją teisę nepaisydamas žmonių interesų klausimo, tai šitoks požiūris priskirtinas mūsų dabar nagrinėjamų atvejų grupei. Panašiai yra ir su kitais minėtais požiūriais. Todėl svarbu jokiu būdu neleisti šių požiūrių šalininkams, jeigu jie grindžia savo požiūrius neutilitariniais argumentais, stiprinti savo argumentus utilitariniais motyvais. Jie turi būti pasirengę ginti savo idealą remdamiesi juo pačiu, nenagrinėdami jokios naudos ar praradimų, kurie galėtų rastis įgyvendinant tokį idealą arba jo atsižadant. Ir visada reikia atsiminti, kad liberalas, pvz., gali atmesti fanatiko požiūrį į nuosavybės teises ir vis dėlto pripažinti, remdamasis utilitariniais argumentais, kad nuosavybės teisės turi būti įtvirtintos. Toliau diskutuojant šiuo požiūriu, mus domina tik tai, kas lieka iš tokių idealų po to, kai (arba jeigu) pašalinamas utilitarinis jų pastiprinimas.

9. 6. Galbūt geriau suprastume fanatikų ir liberalų ginčo esmę pirmiausia paklausę, ar galima sakyti, kad liberalas, toks, kaip mes jį apibūdinome, apskritai turi kokių nors idealų. Kartais jis yra kaltinamas neturįs jokių idealų. Bet tai nėra tiesa. Liberalui būdinga pripažinti — kaip savo idealo aspektą — tolerancijos idealą, t. y. ryžtą gerbti kitų žmonių idealus taip, tarsi šie būtų jo paties idealai. Kadangi šis teiginys tikrai būna klaidingai aiškinamas, būtina jį išplėtoti. Anksčiau įsitikinome, kad moraliniam mąstymui apskritai yra būdinga vienodai atsižvelgti į visų asmenų interesus. Vadinasi, šiam mąstymui nesvarbu, kas — tu ar aš — turi interesų. Liberalas daro kažką panašaus tiek su idealais, tiek ir su interesais. Bet svarbu išsiaiškinti, ką būtent jis daro. Juk jis nėra *verčiamas*, kaip kad ankstesniu atveju, tai daryti grasinamas bausme, jog bus sakoma, kad jo mąstymui trūksta moralinio arba vertinamojo matmens. Juk net apie fanatiką galima pasakyti, kad jam nesvarbu, kuris individas turi tam tikrą idealą (juk jis mano, kad net jeigu jis pats išsižadėtų savojo idealo, tai kiti žmonės, kurie ir toliau jo siektų, privalėtų elgtis su juo taip, kaip reikalauja idealas). Tai reiškia, kad fanatikas kelia savo vėliavą atsižvelgdamas tik į idealo *turinį* ir nesidomi, kas išpažįsta šį idealą. Todėl jo pažiūros, kaip

ir liberalo, gali būti apibūdintos žodžiu „vertinamosios" ta jo prasme, kokia mes vartojome šią sąvoką. Probėgom galime pažymėti, kad tai mums leidžia paneigti kaltinimą, jog mes, pateikę savąjį loginį moralės kalbos aiškinimą, iš anksto nulėmėme ginčo baigtį liberalizmo naudai. Liberalas galėtų tapti fanatiku, o jo sprendimai tebebūtų vertinamieji.

Liberalas išsiskiria tuo, kad jis *gerbia* kitų idealus, kaip kad gerbia savuosius. Tai nereiškia, kad jis jiems pritaria — tai būtų logiškai neįmanoma, jeigu šie idealai kitokie negu jo paties (3. 9). Šitai neimplikuoja ir to, kad liberalui trūksta pasitikėjimo savaisiais idealais. Pvz., tai, kad jis nepašalintų populiariosios muzikos iš visų radijo programų, neįrodo jį turint kokių nors abejonių dėl to, jog pats atiduoda pirmenybę klasikinei muzikai. Sakydami, kad liberalas gerbia kitų idealus, turime galvoje tai, jog jis mano esant neteisinga trukdyti kitiems žmonėms įgyvendinti savo idealus tik todėl, kad šie skiriasi nuo jo paties idealų. Taip pat jis mano esant neteisinga trukdyti kitų interesams tik todėl, kad jo paties idealas draudžia įgyvendinti tokius interesus, jeigu *kitų* idealai leidžia įgyvendinti šiuos interesus. Jis leistų kiekvienam įgyvendinti savuosius idealus ir interesus tiek, kiek šitai netrukdo kitiems žmonėms įgyvendinti savuosius. Kai pradedama kam nors trukdyti, jis, spręsdamas žmonių interesų ir idealų konfliktus, vienodai atsižvelgs į kiekvieno asmens interesus ir idealus. Jis neiškels savų idealų ir interesų virš kitų todėl, kad tai yra jo idealai ir interesai. Jam būtina įsikišti kaip teisėjui tik tada, kai kas nors kitas, įgyvendindamas savo idealus arba interesus, trukdo kitiems žmonėms įgyvendinti savuosius; čia yra tolerancijos riba.

Liberalui jo tolerancijos principas nedraudžia skelbti savo idealų, bet jį varžo taikytinos priemonės. Jis gali laisvai atkreipti kitų žmonių dėmesį į savo idealus visomis turimomis priemonėmis (bet jis negali trukdyti kitokių idealų šalininkams daryti tą patį). Jis gali pats įgyvendinti savo idealus ir skatinti kitus tai daryti vildamasis, kad šitaip, pvz., šie idealai taps plačiau pripažįstami. Bet jam yra draudžiama įsprausti savo idealus į kitų žmonių lūpas panaudojant teisinę arba kitokią prievartą, taip pat draudžiama siekti propagandos monopolio net kokioje nors siauroje srityje. Panašius

principus pakankamai dažnai kur kas detaliau ir įtikinamiau, negu aš čia galėčiau padaryti, gynė kiti[3]. Noriu tiktai nurodyti, kaip ši visa tema dera su ankstesniąja diskusija iškeldamas klausimą, ar mūsų bendraisiais bruožais išdėstyta moralinio argumentavimo teorija nors kiek nušviečia klausimą, kaip galėtų vykti liberalo ir fanatiko diskusija.

9. 7. Kaip žinome, fanatiko požiūriui būdingas tam tikras *prima facie* įtikinamumas. Jeigu žmogus turi tam tikrą moralinį idealą (t. y. tiki, kad tam tikro tipo žmogus arba tam tikra visuomenės būsena yra geriausi), tai argi jis neišduotų šito idealo leisdamas jį paminti dėl įvairių kitų žmonių idealų arba interesų? Jeigu taip daroma, tai ar toks žmogus tikrai gali teigti esąs nuoširdus viešai skelbdamas ištikimybę savo idealui? Šį argumentą pateikia fanatikai. Liberalas į tai atsakytų, kad fanatiko argumentas tik jam pačiam atrodo esąs įtikinamas, nes jis nesupratęs liberalo idealo prigimties. Nuostata, kad gera visuomenė yra, be visų kitų jos bruožų, tokia visuomenė, kurioje vienodai atsižvelgiama į visų idealus ir interesus, yra liberalo idealo dalis. Kanto žodžiais sakant, tai yra tikslų karalystė, kurioje visi, bent jau potencialiai, yra įstatymų leidėjai. Liberalas, kadangi jis turi šį geros visuomenės idealą, atskiria savuosius gero žmogaus ir geros visuomenės idealus. Jis pats mėgina įgyvendinti savąjį gero žmogaus idealą bei laimėti platesnį jo pripažinimą. Bet jis nemėgina versti vadovautis šiuo idealu jo nepripažįstančių žmonių ir nesistengia įtvirtinti šio idealo pamindamas kitų interesus ir idealus. Jis taip pat gali manyti, kad geresnė yra tokia visuomenė, kurioje žmonės aktyviai mąsto apie žmogaus tobulumo idealus. O toks mąstymas skatina vienaip ar kitaip eksperimentuoti, vienu metu įgyvendinti skirtingus įvairių žmonių pripažįstamus žmogaus tobulumo idealus. Jis nepretenduoja, kad jo idealas būtų galutinis, nors ir gali būti įsitikinęs, kad tai yra kol kas geriausias jo atrastas idealas.

Jis net gali manyti, kad idealų įvairovė yra savaime geras dalykas ne vien todėl, jog žmonės yra skirtingi ir jiems, ko gero,

[3] Vienoje — auklėjimo — srityje kyla ypač įdomios problemos: pvz., kokiu mastu yra teisėta versti ir indoktrinuoti vaikus? Aš hipotetiškai svarsčiau šį klausimą prisidėdamas prie numatomos išleisti esė rinktinės, skirtos auklėjimo filosofijai. Šio leidinio redaktorius T. H. B. Hollins.

pavyks įgyvendinti taip pat skirtingus dalykus (tai grynas švaistūniškumas, kai žmogus, galėjęs būti genialiu menininku, tampa abejingu valdininku, ir atvirkščiai), bet ir todėl, kad „visuomenę sudaro visokiausi žmonės" (8. 6). Jeigu liberalo idealas yra kuris nors iš šių, tai jis, toleruodamas kitų žmonių pastangas įgyvendinti savo idealus, ne išduoda savo idealą, bet jį įgyvendina. Žinoma, tada, kai vieno idealo įgyvendinimas trukdo įgyvendinti kitą idealą, privalo būti teisingai skirstomi, kaip ir anksčiau aptartais konfliktuojančių interesų atvejais, laimėjimai ir praradimai. Tik ši paskutinioji išlyga neleidžia liberalui sutikti, kad netgi fanatikas netrukdomas įgyvendintų savo idealą. Bet joks liberalo idealas neverčia jo toleruoti netoleranciją. Galbūt ankstesnis svarstymas bus geriau išaiškinęs loginį liberalo požiūrio į šį daug svarstytą klausimą pagrindą.

9. 8. Geriausia strategija, kurią gali rinktis liberalas šiame kare su fanatiku, yra atkaklus sekinimas. Juk, kaip matėme, moralinio mąstymo prigimtyje slypi tam tikri ginklai, kuriais liberalas, jeigu tęsia kovą ir nepraranda drąsos, gali priversti suminkštėti visus, išskyrus mažą fanatikų branduolį. Jis privalėtų stengtis kuo labiau sumažinti šiam branduoliui priklausančių žmonių skaičių. Jam pavyks pasiekti šį tikslą, jeigu jis galės įtikinti paprastus visuomenės narius pirmiausia suprasti loginius moralės dalykus išsakančių žodžių ypatumus, kaip kad mes aprašėme juos, po to susipažinti su faktais, liečiančiais bet kurį ginčijamą klausimą, ir galiausiai lavinti savo vaizduotę. Patenkinti pirmąjį iš šių reikalavimų yra filosofo reikalas, o kadangi visa ši knyga buvo tam skirta, tai galime kuriam laikui atidėti šį reikalavimą ir aptarti kitus du. Gerai informuoti žmones — tai socialinių ir kitų mokslininkų, istorikų ir — darant tai kitaip — žurnalistų bei į juos panašių žmonių uždavinys. Paskatinti žmones lavinti savo vaizduotę yra pirmiausia menininko — ypač romanisto ir dramaturgo — uždavinys. Nėra reikalo sakyti, kad šių pastarųjų menui keliami ir kiti reikalavimai, kurie neturi nieko bendra su moraliniu mąstymu, bet juos lemia tai, kad šie menininkai siekia meninio tobulumo dėl paties tobulumo. Dėl savo įnašo į moralinį mąstymą jie gali net netapti geresniais menininkais, bet kadangi moralinis mąstymas yra labai svarbus, tai čia ir yra pagrindinis jų vaidmuo. Į galvą šauna daug šių

dienų pavyzdžių. Paminėsiu tik vieną, kuris gali ir nešauti galvon, nes tikslas buvo pasiektas iki Antrojo pasaulinio karo, ir todėl dauguma žmonių gal bus užmiršę šį atvejį. Seras Alanas Herbertas, vykdydamas savo ilgalaikę skyrybų įstatymų liberalizavimo kampaniją, parašė romaną *Šventoji aklavietė*, kuriame su užuojauta aprašė į šių įstatymų spąstus patekusių nelaimingų žmonių vargus. Šis romanas buvo veiksmingas liberalaus požiūrio argumentas, o tai lėmė jo galia sužadinti užuojautą skaitytojų vaizduotėje.

Fanatikas, priešingai, negali taip sėkmingai naudotis šiais ginklais. Tiesa, filosofijos studijos *pačios savaime* gal nesumažintų jo fanatizmo, tačiau jos yra naudingos ir net būtinos liberalui, nes papildo jo argumentus ir suteikia jiems formą (6. 4; 11. 9). Kiti ginklai taip pat gali atsidurti fanatiko rankose, bet čia jie nebūna tokie veiksmingi kaip priešininkų rankose. Iš tiesų fanatikas gali pasitelkti socialinės srities mokslininkus, istorikus ir žurnalistus, kurie jam padės. Bet jie tai darys tik kruopščiai atrinkdami faktus — taikydami *suppressio veri* ir galbūt blogesnius metodus. Štai kodėl liberalui, priešingai negu kai kuriems istorijos filosofams, priklausiusiems fanatikų armijai, taip svarbu pabrėžti, kad yra toks dalykas kaip viešai nustatoma istorinė tiesa. Romanistams ir dramaturgams taip pat kyla panašus pavojus. Juk sugebėjimo sėkmingai pasakoti istoriją esmę sudaro sugebėjimas sutelkti visą dėmesį į tam tikrus pramanytos situacijos aspektus ir palikti nuošaly kitus aspektus. Todėl romanistas gali paslėpti nuo savo skaitytojų vaizduotės tokias žmonių kančias, kurias sukeltų fanatiko principų laikymasis. Užuot tai daręs, jis, pvz., gali pabrėžti tipiško fanatiko herojizmą. Bet jeigu fanatikų partija nesugeba įvesti cenzūros arba kaip nors kitaip kontroliuoti žiniasklaidos priemonių, šie mainai jai bus nenaudingi. Taip yra todėl, jog ta visuomenės dalis, kuri apskritai rimtai ir nuodugniai mąsto apie šiuos dalykus, pati savarankiškai stebėdama įvykius, jau pakankamai gerai susigaudo, kas greičiausiai įvyks tam tikrose situacijose (pvz., ką reiškia artimųjų praradimas), kad sugebėtų pasakyti, kada žurnalistika, istorija, visuomenės mokslas ar istorijų pasakojimas virto propaganda. Štai kodėl fanatikai visada, kai tik galėdavo, griebdavosi vienokios ar kitokios cenzūros ir štai kodėl jie taip dažnai tiesiogiai apeliuoja į tuos, kurie nemąsto rimtai arba nuodugniai.

Juk ne tik tikrovės aprašymas, bet net ir grožinė literatūra tam tikra prasme privalo atitikti tiesai keliamus reikalavimus. Sakiau, kad užuojautos kupina vaizduotė vaidina svarbų vaidmenį moraliniame mąstyme. Todėl darosi itin svarbu suprasti, kad tiesa ir melas dalyvauja net vaizduotės srityje. Kitaip negu literatūroje, realiame gyvenime yra akivaizdu, kad egzistuoja skirtumas tarp realiai kenčiančio asmens kančių įsivaizdavimo ir įsivaizdavimo, jog asmuo kenčia, nors iš tikrųjų jis nepatiria kančios. Tarkime, vaikas įsivaizduoja, kad vaismedį genintis asmuo sukelia medžiui baisias kančias ir todėl jis yra piktas, žiaurus žmogus. Ir tarkime, kad po to vaikas įtikinamas, paaiškinus jam medžio sandarą, jog medis negali jausti skausmo, nes neturi nervų sistemos (filosofiniai sunkumai, iškylantys norint pateisinti būtinybę keisti vaiko įsitikinimą, dabar mūsų nedomina (11. 2). Nėra abejonės, kad vaikas atsisakys savo ankstesnio neigiamo genėtojo moralinio vertinimo, nes praras faktinį tokio vertinimo pagrindą. Nors jis gali ir toliau įsivaizduoti, ką reikštų medžiui turėti nervų sistemą ir jausti skausmą, vis dėlto dabar jis įtikintas, kad iš tikrųjų medis nejaučia jokio skausmo. Šis pavyzdys rodo, kad įsivaizduodami realias kitos jaučiančios būtybės kančias, prieštarautume faktams ir, kaip visada, šios kančios yra kas kita negu tikros kančios.

Tas pat pasakytina, padarius būtiną išlygą, ir apie grožinėje literatūroje aprašomas situacijas, kai tokiais aprašymais stengiamasi papildyti moralinį mąstymą. Tiesa, šios situacijos nepateikiamos kaip tikrovė, bet teigiama, kad jos panašios į tikroviškas situacijas, — mat priešingu atveju jų svarba moraliniam mąstymui būtų menka. Todėl jeigu skaitytojas jaučia, kad aprašomos situacijos nėra pakankamai įtikinamos arba kad tikroviškai situacijai būtų būdingi morališkai svarbūs bruožai, kurie nutylimi pasakojime, tai tokio pasakojimo poveikis moraliniam skaitytojo mąstymui sumažėtų. Štai kodėl labai svarbu neimti visų moralinio mąstymo pavyzdžių iš literatūros, kaip kad linkę daryti jauni žmonės ir tie, kurie gyvena užsidarę savo kiaute. Juk romanai, nors ir žadina mūsų vaizduotę, nelabai daug padeda, kai norime atskirti, kas iš tikrųjų gali įvykti, o kas neįvyks, taip pat jie nelabai padeda, kai norime įvertinti, kaip dažnai šitai įvyks. Norint tai padaryti, būtina tikrai pa-

tirti realias moralines kolizijas ir realius tam tikrų moralinių pasirinkimų padarinius. Praleisti keli mėnesiai kulio* vaidmenyje prie geležinkelio tiesimo Birmoje žmogaus moralinį mąstymą paveikia labiau negu perskaityta daugybė romanų ar netgi faktinių pranešimų apie neišsivysčiusias šalis.

Šie samprotavimai gali paaiškinti, kodėl apskritai liberalizmas laimi prieš fanatizmą (nors būna atsitraukimo atvejų), jeigu yra komunikavimo laisvė ir jeigu įtakinga visuomenės dalis rimtai mąsto apie moralės klausimus, supranta jų prigimtį ir gerbia tiesą. Todėl liberalas pirmiausia turėtų kovoti už šių sąlygų išsaugojimą. Štai kodėl liberalui svarbu, kad moralės filosofas, profesiškai suinteresuotas išlaikyti šias sąlygas (ypač antrąją), tinkamai atliktų savo darbą. Fanatikų visada bus šalia mūsų. Jeigu yra žmonių, kurie taip atsidavę kokiam nors fanatiškam idealui, kad sugeba visiškai gyvai įsivaizduoti persekiojamųjų kančias ir vis dėlto gali visiems įsakyti tęsti šį persekiojimą vardan jų idealų net ir tada, kai nuo to turėtų kentėti patys persekiotojai, tokių žmonių nesujaudins jokie argumentai, kuriuos aš sugebėjau rasti. Atrodo, kad tokių žmonių visada bus. Galbūt bus nedaug tokių, kurie persekiodami išdrįs daryti tai, ką darė naciai ar kai kurie religiniai persekiotojai, tačiau bus daugiau tokių, kurių požiūris į ne tokias smurtines ir ne tokias masines persekiojimo atmainas formaliai bus panašus. Tačiau parodysime, kad šitokių fanatikų bus nedaug, jeigu primygtinai teigsime, jog nieko negalima įrašyti į fanatikų sąrašus remiantis vien tuo, kad toks asmuo nelavino savo vaizduotės arba nesistengė atskleisti tiesos. Liberalo strategija turi būti grindžiama siekimu atskirti tikrus fanatikus, kurių idealų iš tikrųjų nekeičia vaizduotės ir faktų kuriami išmėginimai, nuo tų, kurie remia šiuos idealus vien todėl, kad nemąsto ir yra nejautrūs.

Bet, ko gero, fanatikų branduolys išliks. Ar tai paneigia visą mūsų pateiktą moralinio argumentavimo aiškinimą? Tai priklauso nuo to, ko mes ieškome. Jeigu mūsų tikslas būtų grynai teorinis — sukurti nesugriaunamą argumentavimo metodą, kuris priverstų žmones prieiti tas pačias moralines išvadas nepriklausomai nuo to,

* Kulis — darbininkas, nešikas Azijos šalyse. — *Vert. pastaba.*

koks būtų pasaulis ir jame gyvenantys žmonės, tada turėtume pripažinti savo nesėkmę. Bet galbūt mums derėtų siekti kuklesnio tikslo. Jeigu įmanoma įtikinti, kad galima tokia argumentavimo forma, kai be jokių išankstinių moralinių prielaidų, bet žinant, jog žmonės ir visuomenė yra tokie, kokie jie yra (su sąlyga, kad jie mąstys apie moralės klausimus ir naudosis savo vaizduote, atvirai žvelgs į faktus ir stengsis suprasti, ką jie reiškia), galima priversti juos susitarti dėl tam tikrų moralinių principų, padedančių teisingai suderinti konfliktuojančius interesus, tai galbūt būsime padarę viską, ko reikia. Reikia sutikti, kad visada bus fanatikų. Bet taip pat reikia sutikti, kad tikrų fanatikų yra palyginti nedaug ir kad jie apskritai negalėtų pakenkti, jeigu nesugebėtų klaidinti ir šitaip įgyti paramą daugelio žmonių, kurie patys nėra fanatikai. Tai jie daro slėpdami faktus ir platindami klastotes, kurstydami aistras, užgožiančias sugebėjimą įsivaizduoti ir užjausti, žodžiu, jie tai daro pažįstamais propagandos metodais. Šių metodų poveikis žmonėms būtų mažesnis pašalinus vieną esminę jų sėkmės sąlygą — mąstymo painiavą. Propaganda menkai paveikia asmenį, jeigu šis aiškiai supranta, ką daro, kai kelia moralinį klausimą ir atsako į jį, taip pat supranta, kaip moraliniai argumentai siejami su faktais, jeigu jis sugeba skirti tikrus faktus nuo tų „faktų", kurie iš tikrųjų yra paslėpti vertinimai; trumpai, jeigu jis mąsto pakankamai skaidriai, kad liktų ištikimas savo keliamam moraliniam klausimui ir pradėtų atsakyti į jį taip, kaip šito reikalauja jo prigimtis. Šitaip užgrūdinti žmones, kad jie nepasiduotų propagandai, yra moralės filosofijos funkcija.

Versta iš: Hare R. M. *Freedom and Reason.* — Oxford University Press, 1963. — P. 157—185

II

JOHN RAWLS

PAMATINĖS LAISVĖS IR JŲ PRIORITETAS[1]

H. L. A. Hartas nurodė, kad mano knygoje *Teisingumo teorija* pateikiamas pamatinių laisvių ir jų prioriteto aiškinimas turi, be kitų trūkumų, dvi dideles spragas. Šioje paskaitoje aš, negalėdamas padaryti nieko daugiau, bendrais bruožais nusakysiu, kaip įmano-

[1] Tai yra smarkiai pakeista ir ilgesnė 1981 m. balandžio mėnesį Michigano universitete perskaitytos Tannerio fondo paskaitos versija. Esu dėkingas Tannerio fondui ir Michigano universiteto Filosofijos fakultetui už galimybę perskaityti šią paskaitą. Norėčiau, naudodamasis proga, padėkoti H. L. A. Hartui už jo parašytą kritinę apžvalgą (žr. išn. 2), į kurią mėginsiu iš dalies atsakyti. Aš mėginau bendrais bruožais atsakyti į tai, ką manau esant dvi svarbiausias jo iškeliamas problemas. Tai privertė mane pakeisti keliais svarbiais aspektais savo laisvės aiškinimą. Esu labai dėkingas Joshua Rabinowitziui už daugelį vertingų komentarų ir pasiūlymų, kaip įveikti Harto keliamas problemas.

Dėl paskaitos pataisų esu dėkingas Samueliui Scheffleriui ir Anthony'ui Kronmanui už jų tuoj po paskaitos pateiktus komentarus bei už vėlesnius pokalbius. Schefflerio komentarai privertė mane visiškai perrašyti ir smarkiai išplėsti pradinį to, kas dabar yra 5 ir 6 skirsniai, variantą. Kronmano komentarai itin padėjo peržiūrėti 7 skirsnį. Taip pat privalau padėkoti Burtonui Drebenui, kurio pamokomi patarimai ir samprotavimai vertė daryti tai, kas atrodo kaip nesuskaičiuojami pakeitimai ir pataisymai.

Pradėdamas pažymiu, kad šis pamatinių laisvių ir jų prioriteto aiškinimas yra šiek tiek panašus į gerai žinomą Alexanderio Maiklejohno požiūrį (žr. išn. 12) kai jis taikomas to, ką aš vadinu „gerai sutvarkyta visuomene", konstitucinei doktrinai. Tačiau yra svarbių skirtumų. Pirma, tokia pirmenybė, kurią Meiklejohnas suteikia politinėms laisvėms ir žodžio laisvei, čia suteikiama visai pamatinių laisvių visumai; antra, savivalda kaip vertybė, kuri Meiklejohnui dažnai atrodo esanti svarbiausia, čia tėra viena iš svarbių vertybių; galų gale visiškai kitoks filosofinis pamatinių laisvių pagrindimas.

ma užpildyti šias spragas. Pirmoji spraga yra ta, kad nėra pakankamai paaiškinta, kuo remdamosi pirminėje pozicijoje esančios šalys pripažįsta pamatines laisves ir susitaria dėl jų prioriteto[2]. Ši spraga susijusi su antrąja, kuri išryškėja taikant teisingumo principus konstitucinėje, įstatymų leidimo ir teismo srityse. Neduodama jokio patenkinamo kriterijaus, kaip, sužinojus apie socialines sąlygas, toliau konkretinti pamatines laisves ir jas suderinti tarpusavyje[3]. Aš mėginsiu užpildyti šias dvi spragas užbaigdamas pataisas, kurias jau buvau padaręs savo Dewey paskaitose. Bendrais bruožais paaiškinsiu, kaip galima pagrįsti pamatines laisves ir jų prioritetą remiantis piliečių, kaip laisvų ir lygių asmenų, samprata bei patobulintu pirminių gėrybių sąrašu[4]. Šios pataisos atskleidžia, jog pamatinių laisvių ir jų prioriteto pagrindas yra žmogaus, kurį derėtų pripažinti liberaliu, samprata, o ne vien, kaip kad manė Hartas, protingi interesai[5]. Vis dėlto teisingumo kaip nešališkumo sampratos struktūra ir turinys išlieka beveik nepakitę. Iš esmės pakeista tik pirmojo teisingumo principo formuluotės frazė, o du teisingumo principai tebėra nepakeisti. Išlieka ir pirmojo principo prioritetas prieš antrąjį.

1. *Pradinis teisingumo kaip nešališkumo tikslas*

Prieš pradedant nagrinėti dvi pamatinių laisvių aiškinimo spragas, derėtų padaryti kelias išankstines pastabas. Pirma, du teisingumo principai skamba taip:

> *a*. Visi asmenys turi lygias teises į visiškai pakankamą lygių pamatinių laisvių sistemą, kuri yra suderinama su panašia laisvių visiems sistema.

[2] H. L. A. Hart. „Rawls on Liberty and Its Priority". — In *University of Chicago Law Review* 40(3) (Spring 1973), p. 551—55 (toliau — Hart); perspausdinta: *Reading Rawls*, ed. by Norman Daniels, — New York, Basic Books, 1975, p. 249—252 (toliau — Daniels).

[3] Hart, p. 542—550; žr. Daniels, p. 239—244.

[4] Žr. „Kantian Constructivism in Moral Theory". — In *Journal of Philosophy* 77(9) (September 1980), p. 519—530.

[5] Hart, p. 555; Daniels, p. 252.

b. Socialinė ir ekonominė nelygybė turi tenkinti dvi sąlygas. Pirma, ji turi būti susijusi su pareigomis ir padėtimi, kurias galėtų užimti visi esant nešališkai galimybių lygybei. Antra, ji turi būti maksimaliai naudinga blogiausioje padėtyje esantiems visuomenės nariams.

Anksčiau minėjome, jog pirmasis teisingumo principas yra pakeistas. Žodžiai „visiškai pakankama sistema" pakeičia *Teorijoje* vartojamus žodžius „plačiausia bendroji sistema"[6]. Šis pakeitimas baigiasi tuo, kad prieš žodį „suderinama" yra įterpiami žodžiai „kuri yra". Šio pakeitimo priežastys aiškinamos vėliau, o „visiškai pakankamos pamatinių laisvių sistemos" samprata svarstoma 8 skirsnyje. Kol kas šį klausimą palieku nuošalyje.

Kitas išankstinis dalykas yra tai, kad lygios pamatinės laisvės pirmajame teisingumo principe yra sukonkretinamos — pateikiamas toks jų sąrašas: mąstymo ir sąžinės laisvė; politinės laisvės ir asociacijų laisvė, taip pat laisvės, kurias suponuoja asmens laisvė ir jo neliečiamybė; pagaliau teisės ir laisvės, kurias suteikia įstatymo valdžia. Neskiriamas joks prioritetas laisvei savaime, tarsi naudojimasis kažkuo, kas vadinama „laisve", būtų didžiausia vertybė ir tarsi tai būtų pagrindinis, o gal ir vienintelis politinio ir socialinio teisingumo tikslas. Žinoma, yra bendra prielaida, draudžianti be pakankamos priežasties teisiškai ar kitaip varžyti elgesį. Bet ši prielaida nepadaro jokios konkrečios laisvės itin prioritetine. O Hartas pažymėjo, kad *Teorijoje* aš kartais naudoju argumentus ir frazes, kurie perša mintį, jog turimas omenyje laisvės savaime prioritetas. Be to, jis įsitikino, jog tai nėra teisinga interpretacija[7]. Per visą demokratinės minties istoriją daugiausia buvo ieškoma būdų, kaip įgyvendinti tam tikras konkrečias laisves ir konstitucines garantijas, kurias skelbia, pvz., įvairūs teisių biliai ir žmogaus teisių deklaracijos. Pamatinių laisvių dėstymas tęsia šią tradiciją.

[6] Frazė „plačiausia" yra vartojama pagrindinėse teisingumo principų formuluotėse p. 60, 250 ir 302. Frazė „bendroji sistema" vartojama antroje ir trečioje formuluotėje.

[7] Hartas įžvalgiai svarsto, ar pirmajame teisingumo principe „laisvė" yra tai, ką aš pavadinau „laisve savaime". Klausimas iškyla todėl, kad p. 60 ir kitur, pirmą kartą formuluodamas principą, aš vartoju frazę „pamatinė laisvė" arba tiesiog „laisvė", nors man derėjo vartoti frazę „pamatinės laisvės". Apskritai aš sutinku su Harto samprotavimais; žr.: p. 537—541; Daniels, p. 234—237.

Kai kas gali manyti, jog pamatinių laisvių sąrašas yra laikina pagalbinė priemonė, be kurios turėtų išsiversti filosofinė teisingumo samprata. Esame pripratę prie moralinių doktrinų, kurios pateikiamos kaip bendrieji apibrėžimai ir viską apimantys pradiniai principai. Tačiau įsidėmėkime: jeigu galėtume sudaryti laisvių sąrašą, kuris, tapęs dviejų teisingumo principų dalimi, leidžia pirminėje pozicijoje esančioms šalims susitarti dėl šių, o ne dėl kitų teisingumo principų, kuriuos jos galėtų rinktis, pasiektume tai, ką galime pavadinti teisingumo kaip nešališkumo „pradiniu tikslu". Šis tikslas yra parodyti, kad du teisingumo principai leidžia geriau suprasti laisvės ir lygybės reikalavimus demokratinėje visuomenėje negu pradiniai principai, siejami su tradicinėmis utilitarizmo doktrinomis, su perfekcionizmu arba intuityvizmu. Kai apibrėžinėjamas šis pradinis tikslas, šitie principai kartu su dviem teisingumo principais yra alternatyvos, kurias gali rinktis pirminėje pozicijoje esančios šalys.

Dabar pamatinių laisvių sąrašą galima sudarinėti dvejopai. Vienas būdas yra istorinis: apžvelgiame demokratinių valstybių konstitucijas ir sudarome paprastai saugomų laisvių sąrašą, taip pat išnagrinėjame, kokį vaidmenį šios laisvės vaidino gerai funkcionavusiose santvarkose. Nors šitokios informacijos negali turėti pirminėje pozicijoje esančios šalys, ją galime turėti mes — tu ir aš — kuriantys teisingumą kaip nešališkumą. Todėl šis istorinis pažinimas gali daryti įtaką turiniui tų teisingumo principų, kuriuos mes siūlome šalims kaip alternatyvas[8]. Antrasis būdas yra apsvarstyti, kurios laisvės laikytinos svarbiausiomis socialinėmis sąlygomis, kad tobulame gyvenime būtų deramai išugdytos ir visiškai realizuotos dvi moralinės asmenybės galios. Tai pamatines laisves susieja su asmens samprata, kuria grindžiamas teisingumas kaip nešališkumas, ir vėliau (3—6 skirsniuose) aš grįšiu prie šių svarbių klausimų.

Tarkime, kad sudarėme sąrašą pamatinių laisvių, leidžiančių įgyvendinti pradinį teisingumo kaip nešališkumo tikslą. Šį sąrašą vertiname kaip išeities tašką, ir jį galime tobulinti sudarydami antrą tokį sąrašą, kad pirminėje pozicijoje esančios šalys sutiktų su

[8] Žr. „Kantian Constructivism in Moral Theory", Lect. I, p. 533—534, Lect. III, p. 567—568.

dviem principais esant antrajam sąrašui, o ne su dviem principais esant pradiniam sąrašui. Tai gali trukti be galo, bet filosofinės refleksijos skiriamoji galia pirminės pozicijos atžvilgiu gali greitai išsekti. Kai tai įvyksta, mums dera apsistoti prie paskutiniojo patinkančio sąrašo ir po to toliau konkretinti šį sąrašą konstitucinėje, įstatymų leidimo ir teismo srityse, kol įgysime bendrų žinių apie socialines institucijas ir visuomenės sąlygas. Pakanka to, kad motyvai, pateikiami atsižvelgiant į pirminę poziciją, lemtų pamatinių laisvių bendrą pavidalą ir turinį bei paaiškintų, kodėl pripažįstami du teisingumo principai, vieninteliai iš visų alternatyvų įkūnijantys šias laisves bei garantuojantys jų prioritetą. Tad vertinant metodo požiūriu, nėra nieko prarandama, kai, sudarinėdami laisvių sąrašą ir jį toliau tikslindami, naudojame žingsnis po žingsnio procedūrą.

Paskutinė pastaba dėl naudojimosi laisvių sąrašu. Argumentas laisvės prioriteto naudai, kaip ir visi argumentai, kildinami iš pirminės pozicijos, visada priklauso nuo to, kaip išrikiuotos alternatyvos, iš kurių šalys turi rinktis. Viena iš šių alternatyvų, du teisingumo principai, iš dalies yra sukonkretinami pateikiant pamatinių laisvių ir jų prioritetiškumo sąrašą. Alternatyvų šaltinis yra istorinė moralės ir politinės filosofijos tradicija. Į pirminę poziciją ir šalių svarstymų pobūdį turime žiūrėti kaip į priemones, padedančias rinktis teisingumo principus iš jau esamų alternatyvų. Svarbus šito padarinys yra tai, kad norint nustatyti laisvės prioritetą, nėra būtina parodyti, jog siekiant sudaryti patenkinamą laisvių ir jų prioritetą nulemiančių teisingumo principų sąrašą, pakanka vien tik asmens sampratos, papildytos įvairiais kitais pirminės pozicijos aspektais. Taip pat nėra būtina parodyti, jog du teisingumo principus (apimančius ir laisvės prioritetus) būtų galima pripažinti remiantis bet kokia alternatyvų rikiuote, kad ir kaip gausiai ši būtų papildyta kitais principais[9]. Mane čia domina pradinis teisingumo kaip nešališkumo tikslas, kurį apibrėžėme anksčiau. Siekiama parodyti tik tai, kad teisingumo principai būtų pripažinti atsisakius kitų tradicinių alternatyvų. Jeigu tai įmanoma padaryti, mes galime detaliau nagrinėti savo temą.

[9] Šiuo klausimu žr. *Theory*, p. 581.

2. *Ypatingas pamatinių laisvių statusas*

Po šių išankstinių pastabų pradedu savo darbą nuo to, kad išskiriu kelis pamatinėms laisvėms ir jų prioritetams būdingus bruožus. Pirma, laisvės prioritetas reiškia tai, kad pirmasis teisingumo principas sąraše išvardytoms pamatinėms laisvėms suteikia ypatingą statusą. Visuomenės gėrio ir perfekcionistinių vertybių požiūriu jos turi absoliučią reikšmę[10]. Pvz., negalima iš tam tikrų visuomenės grupių atimti lygių politinių laisvių remiantis tuo, kad, turėdamos šias laisves, jos galėtų blokuoti politiką, kuri laiduoja ekonomikos efektyvumą ir jos augimą. Taip pat nebūtų galima pateisinti diskriminacinio karinio šaukimo (karo metu) pobūdžio tuo pagrindu, kad tai socialiniu požiūriu mažiausiai žalingas būdas suburti armiją. Negalima prisidengus tokiais motyvais paminti pamatinių laisvių.

Kadangi įvairios pamatinės laisvės neišvengiamai prieštarauja viena kitai, šias laisves apibrėžiančios institucinės normos turi būti taip suderintos, kad atitiktų nuoseklią laisvių sistemą. Tikrovėje laisvės prioritetas implikuoja tai, kad pamatinę laisvę galima apriboti arba atimti tik dėl kitos arba kitų pamatinių laisvių ir, kaip sakiau, jos niekada negalima apriboti arba atimti vadovaujantis visuomenės gėrio arba perfekcionistinių vertybių interesais. Šito negalima daryti net tada, kai tie, kurie gauna naudos iš didesnio efektyvumo arba kartu dalijasi didesniais pranašumais, yra tie patys žmonės, kurių laisvės yra ribojamos arba atimamos. Kadangi pamatinės laisvės gali būti ribojamos tada, kai jos prieštarauja viena kitai, nė viena iš šių laisvių nėra absoliuti; taip pat čia nereikalaujama, kad galutinai suderintoje sistemoje būtų vienodai numatytos visos laisvės (kad ir ką tai galėtų reikšti). Ko gero, kadangi visos šios laisvės yra tinkamai suderintos ir sudaro nuoseklią sistemą, tai ši sistema vienodai garantuojama visiems piliečiams.

[10] Posakiai „visuomenės gėris" ir „perfekcionistinės vertybės" yra vartojami nurodant utilitarizmo ir perfekcionizmo teleologinėse moralinėse doktrinose esančias gėrio sąvokas. Tad šios sąvokos sukonkretinamos nepriklausomai nuo teisės sampratos. Pvz., utilitarizmas (iš dalies tai būdinga ir velfaristinei politinei ekonomijai) gėrį traktuoja kaip individų troškimų, interesų arba polinkių patenkinimą. Toliau žr. *Theory*, p. 24—26.

Aiškindamiesi pamatinių laisvių prioritetą, turime skirti jų varžymą nuo jų reguliavimo[11]. Šių laisvių prioritetas nėra pažeidžiamas, kai jos tik reguliuojamos, o jos ir turi būti reguliuojamos norint sukurti vientisą jų sistemą bei pritaikyti jas prie tam tikrų socialinių sąlygų, kurios laiduoja galimybę naudotis šiomis laisvėmis ilgą laiką. Kol laiduojama tai, ką aš vadinsiu pamatinių laisvių „pagrindiniu pritaikymo lauku", tol yra įgyvendinami teisingumo principai. Pvz., laisvųjų diskusijų tvarkos taisyklės lemia jų reguliavimą[12]. Nesulaukus visuotinio apgalvotų klausinėjimo procedūrų ir ginčo taisyklių pripažinimo, prarandamas laisvės tikslas. Ne kiekvienas sugeba kalbėti iš karto arba vienu metu skirtingiems tikslams panaudoti tą pačią viešą tribūną. Tiek įgyvendinant įvairius troškimus, tiek ir įtvirtinant pamatines laisves, reikia planavimo ir visuomeninės organizacijos. Nereikia klaidinti dėl būtinų taisyklių, kad jos neva apriboja kalbėjimo turinį, pvz., draudžia skelbti tam tikras religines, filosofines ar politines doktrinas arba svarstyti bendruosius ir konkrečius klausimus, kurie yra svarbūs vertinant, kiek teisinga pamatinė visuomenės struktūra. Privalu reguliuoti viešą mūsų proto naudojimą[13], bet laisvės prioritetas reikalauja daryti tai kuo labiau išlaikant nepaliestą kiekvienos pamatinės laisvės pagrindinio taikymo lauką.

Manau, jog yra išmintinga apriboti pamatines laisves tikrai svarbiausiomis laisvėmis viliantis, kad bus suteikta pakankamai laisvių, kurios nėra pamatinės. Šiuo atveju atsikratyti įrodinėjimo naš-

[11] Šis skyrimas yra žinomas ir svarbus konstitucinėje teisėje. Žr., pvz.: Lawrence Tribe. *American Constitutional Law*. — Mineola, N. Y.: The Foundation Press, 1978, sk. 12, §2, kur šis skyrimas taikomas žodžio laisvei, kurią gina pirmoji pataisa. *Teorijoje* aiškindamas pamatines laisves, lemtingose vietose aš nesugebėjau padaryti šio skyrimo. Esu dėkingas Joshua Rabinowitziui, kad jis paaiškino šį klausimą.

[12] Apie gerai žinomą diskusiją, kuo diskusijų tvarkos taisyklės skiriasi nuo kalbėjimo turinį reglamentuojančių normų, žr.: Alexander Meiklejohn. *Free Speech and Its Relation to Self-Government*. — New York: Harper and Row, 1948, sk. I, §6.

[13] Posakis „viešas naudojimasis savo protu" perimtas iš Kanto esė „Kas yra Švietimas?" (1784), kur jis pavartotas penktajame paragrafe; Akademinis *Gesammelte Schriften* leidimas, t. 8 (1912), p. 36—37. Kantas priešstato viešą naudojimąsi protu, kuris yra laisvas, privačiam naudojimuisi, kuris gali būti nelaisvas. Aš neketinu pritarti šiam požiūriui.

tos leis kiti reikalavimai, kylantys iš dviejų teisingumo principų. Priežastis šitaip apriboti pamatinių laisvių sąrašą yra ypatingas šių laisvių statusas. Jei plėsime pamatinių laisvių sąrašą, tai kils pavojus svarbiausių laisvių saugumui, ir vėl iškils neapibrėžtos ir neįveikiamos laisvių sistemos subalansavimo problemos, kurių tikėjomės išvengti vartodami tinkamai apibrėžtą prioriteto sąvoką. Todėl aš visur remsiuosi prielaida, nors ne visada tai priminsiu, kad į sąrašą įrašytos pamatinės laisvės visada yra prioritetinės. Tai bus dažnai aišku iš jų naudai pateikiamų argumentų.

Paskutinis dalykas, kurį galima pasakyti apie laisvės prioritetą, yra tai, kad šio prioriteto nėra reikalaujama bet kuriomis sąlygomis. Tačiau čia aš darau prielaidą, kad šito prioriteto reikia esant tam, ką aš vadinsiu „gana palankiomis sąlygomis", — būtent kai socialinės sąlygos tokios, kad galima, turint tam politinės valios, veiksmingai įtvirtinti šias laisves ir visapusiškai jomis naudotis. Šias sąlygas lemia visuomenės kultūra, jos tradicijos ir įgyti institucijų valdymo įgūdžiai, taip pat jos ekonomikos pažangos lygis (ji nebūtinai turi būti itin didelė) ir, be abejonės, kiti dalykai. Aš manau, kad pakankamai akivaizdu mūsų tikslų požiūriu yra tai, kad šiandien mūsų šalyje susiklostė gana palankios sąlygos, tad mes turime reikalauti, jog pamatinės laisvės būtų prioritetinės. Žinoma, ar egzistuoja politinė valia — tai visai kitas klausimas. Nors gerai sutvarkytoje visuomenėje ši valia turėtų reikštis savaime, mūsų visuomenėje padėti ją suformuoti yra vienas iš politinių uždavinių.

Remdamasis ankstesnėmis pastabomis apie laisvės prioritetą, apibendrinu kelis būdingus pamatinių laisvių sistemos bruožus. Pirma, kaip jau perspėjau, darau prielaidą, jog kiekviena tokia laisvė turi tai, ką vadinsiu „pagrindiniu taikymo lauku". Šito taikymo lauko institucinė apsauga sudaro sąlygas tinkamai ugdyti dvi moralines piliečių, kaip laisvų ir lygių asmenų, galias ir visapusiškai jomis naudotis. Šias pastabas aš išplėtosiu kituose skirsniuose. Antra, pamatines laisves galima padaryti suderinamas bent jau pagrindiniame jų taikymo lauke. Kitaip tariant, esant gana palankioms sąlygoms, egzistuoja praktiškai įgyvendinama laisvių sistema, kurią galima institucionalizuoti ir kurioje yra apsaugomas pagrindinis kiekvienos laisvės laukas. Bet tai, kad tokia sistema egzistuoja,

negalima paaiškinti tik asmens, turinčio dvi moralines galias, samprata. Jos taip pat negalima kildinti ir iš fakto, jog tam tikros laisvės ir kitos svarbiausios gėrybės, suvokiamos kaip priemonės visiems tikslams siekti, yra būtinos šioms galioms ugdyti ir naudoti. Abu šie elementai turi būti veiksmingos konstitucinės santvarkos dalis. Istorinė demokratinių institucijų patirtis ir konstitucinės sąrangos principų apmąstymas perša mintį, jog išties galima surasti įgyvendinamą laisvių sistemą.

Jau esu pažymėjęs, jog neįmanoma iki detalių sukonkretinti pamatinių laisvių sistemos remiantis samprotavimais, kurie galimi pirminėje pozicijoje. Pakanka to, kad galima nurodyti pamatinių laisvių bendrą pavidalą ir turinį bei suprasti jų prioritetą grindžiančius argumentus. Toliau konkretinti laisves paliekama konstitucijai, įstatymų leidybai ir teismui. Bet, nusakydami šį bendrą pavidalą ir turinį, privalome pakankamai aiškiai nustatyti, kokį ypatingą vaidmenį vaidina pamatinės laisvės ir koks jų pagrindinis taikymo laukas, kad būtų galima valdyti tolesnio jų konkretinimo procesą vėlesniuose etapuose. Pvz., viena iš pamatinių asmens laisvių yra teisė turėti privatų turtą ir juo išimtinai naudotis. Šios laisvės vaidmuo yra suteikti pakankamą materialų pagrindą asmens savarankiškumo ir savigarbos jausmui. Ir viena, ir kita yra itin svarbu ugdant ir panaudojant moralines galias. Reikia vengti dviejų platesnių nuosavybės teisės, kaip pamatinės laisvės, sampratų. Viena samprata išplečia šią teisę tiek, kad ji apima kai kurias įgijimo ir palikimo teises, taip pat teisę būti gamybos priemonių ir gamtinių išteklių savininku. Pasak antrosios sampratos, nuosavybės teisė apima lygią teisę dalyvauti valdant gamybos priemones ir gamtinius išteklius, kurių savininkas turi būti visuomenė. Šiomis dviem sampratomis nereikia remtis, nes, mano manymu, jų negalima laikyti būtinomis ugdant ir panaudojant moralines galias. Šių ir kitų nuosavybės teisės sampratų pranašumai išryškėja vėlesniuose etapuose, kada yra daug daugiau informacijos apie socialines sąlygas ir istorines tradicijas[14].

[14] Šio paragrafo išplėtojimu derėtų laikyti *Teorijoje*, p. 270—274, 280—282, svarstomą klausimą „privati nuosavybė demokratijoje versus socializmas". Du teisingumo principai patys savaime neišsprendžia šio klausimo.

Pagaliau nemanome, kad pamatinės laisvės yra vienodai svarbios arba vertinamos dėl tų pačių priežasčių. Šitaip viena liberaliosios tradicijos srovė politines laisves laiko esant savaime mažiau vertingas negu minties ir sąžinės laisvė ir apskritai pilietinės laisvės. Tai, ką Constant'as vadino „šiuolaikinių žmonių laisvėmis", yra vertinama labiau negu „senovės žmonių laisvės"[15]. Kad ir kaip būtų buvę antikos laikų mieste-valstybėje, manoma, jog didelėje modernioje visuomenėje politinės laisvės užima kuklesnę vietą daugumos žmonių gėrio sampratose. Galbūt politinės laisvės atlieka daugiausia pagalbinį vaidmenį išsaugant kitas laisves[16]. Bet, net jeigu šis požiūris teisingas, jis nekliudo tam tikras politines laisves priskirti prie pamatinių laisvių ir saugoti jas remiantis laisvės prioritetu. Juk tam, kad šioms laisvėms būtų teikiamas prioritetas, jos turi būti tik pakankamai svarbios kaip pagrindinės institucinės priemonės, garantuojančios kitas pamatines laisves šiuolaikinės valstybės sąlygomis. O jeigu suteikus joms prioritetą, tampa lengviau pagrįsti prioritetinius sprendimus, kuriems, deramai pamąstę, esame linkę pritarti, vadinasi, kol kas viskas gerai.

3. *Asmens ir socialinės kooperacijos sampratos*

Dabar aptarsiu pirmą spragą, kurią palikau aiškindamas laisvę. Prisiminkime, jog ši spraga susijusi su argumentais, kuriais remdamosi pirminėje pozicijoje esančios šalys pripažįsta pirmąjį teisingumo principą ir sutaria dėl pamatinių laisvių prioriteto, kurio išraiška yra pirmojo teisingumo principo iškėlimas virš antrojo. Stengdamasis užpildyti šią spragą, aš pateiksiu tam tikrą asmens sampratą ir kartu — su ja susijusią socialinės kooperacijos sampratą[17]. Iš

[15] Žr. Constanto esė „De la Liberté des Anciens comparée à celle des modernes" (1819).

[16] Reikšmingą ir šiuolaikišką šio požiūrio išdėstymą žr.: Isaiah Berlin. *Two Concepts of Liberty*, 1958, perspausdinta kn.: *Four Essays on Liberty*. — Oxford: Oxford University Press, 1969; žr., pvz., p. 165—166.

[17] Norėdamas įtikinamai pagrįsti tolesnius įrodymus, šiame ir kitame skirsniuose remiuosi savo darbu „Kantian Constructivism in Moral Theory", n. 4.

pradžių aptarkime asmens sampratą: yra daug mūsų prigimties aspektų, kuriuos galima išskirti kaip itin reikšmingus priklausomai nuo mūsų tikslo ir požiūrio. Šį faktą paliudijame vartodami tokius posakius kaip *Homo politicus*, *Homo oeconomicus* ir *Homo faber*. Siekiant teisingumo kaip nešališkumo, tikslas yra sukurti tokią politinio ir socialinio teisingumo sampratą, kuri savo dvasia būtų artima labiausiai įsišaknijusiems modernios demokratinės valstybės įsitikinimams ir tradicijoms. Tai darydami, norime suprasti, ar galime ištrūkti iš dabartinės mūsų politinės istorijos aklavietės — mat nesutariama, kaip reikėtų sureguliuoti pamatines socialines institucijas, kad šios tarnautų piliečių kaip asmenų laisvei ir lygybei. Tad iš pat pradžių asmens samprata yra laikoma politinio ir socialinio teisingumo sampratos dalimi. Ji apibūdina, ką piliečiai turi manyti apie save ir vienas kitą palaikydami politinius ir socialinius ryšius, kuriuos lemia pamatinė struktūra. Ši samprata neturi būti klaidingai suprantama kaip asmeninio gyvenimo idealas (pvz., draugystės idealas) arba kokios nors asociacijos narių idealas. Juo labiau ji neturi būti laikoma moraliniu idealu, koks yra stoikų išmintingo žmogaus idealas.

Socialinės kooperacijos sąvokos ryšį su asmens samprata, kurią pateiksiu, galima paaiškinti taip. Socialinės kooperacijos sąvoka nereiškia, jog tai yra tiesiog koordinuojama socialinė veikla, kuri veiksmingai organizuojama ir valdoma pagal viešai pripažįstamas normas, kad būtų įgyvendintas tam tikras bendras tikslas. Socialinė kooperacija visada vyksta dėl abipusės naudos, o tai implikuoja, kad ją sudaro du dariniai. Pirmasis darinys yra vienodas sąžiningų kooperacijos sąlygų supratimas, kai pagrįstai galima tikėtis, jog kiekvienas dalyvis sutiks su šiomis sąlygomis, jeigu tai padarys ir visi kiti. Sąžiningos kooperacijos sąlygos iškelia tarpusavio priklausomybės ir sąveikos idėją: visi, bendradarbiaujantys tam tikru būdu, kuris vertinamas pagal tinkamus aukščiausius palyginimo kriterijus, privalo gauti naudos arba dalytis bendrais sunkumais. Šį socialinės kooperacijos darinį aš vadinu „protingumu" („the reasonable"). Kitas darinys atitinka „racionalumą" („the rational"): jis susijęs su racionaliai suvokiama kiekvieno dalyvio gaunama nauda, t. y. su tuo, ką mėgina pasiekti dalyviai kaip individai. Jei sąžinin-

gos kooperacijos sąlygos suprantamos vienodai, tai dalyviai jų pačių racionaliai suvokiamą naudą paprastai supranta skirtingai. Socialinės kooperacijos darbą lemia tai, kad asmenys vienodai suvokia, kas yra sąžiningos sąlygos.

Teisingas sąžiningų kooperacijos sąlygų supratimas priklauso nuo pačios kooperacinės veiklos prigimties. Jis priklauso nuo tos veiklos pagrindą sudarančio socialinio konteksto, jos dalyvių tikslų ir siekių, nuo to, kiek jie traktuoja save ir kitus kaip asmenis, ir t.t. Tai, kas yra sąžiningos sąlygos bendroms kompanijoms ir asociacijoms arba mažoms grupėms ir draugijoms, netinka socialinei kooperacijai. Juk šiuo atveju pradėtume nuo to, kad visos visuomenės pamatinę struktūrą traktuotume kaip kooperacijos formą. Šią struktūrą sudaro pagrindinės socialinės institucijos — santvarka, ekonominis režimas, teisėtvarka bei vyraujantis nuosavybės pobūdis ir panašūs dalykai. Struktūra priklauso ir nuo to, kiek šios institucijos sudaro vientisą sistemą. Skiriamasis pamatinės struktūros bruožas yra tai, kad ji sukuria karkasą savarankiškai kooperacijos sistemai, padedančiai įgyvendinti visus svarbiausius žmogaus gyvenimo tikslus; juk šiuos tikslus įgyvendinti padeda ir daugybė čia esančių asociacijų ir grupių. Kadangi aš laikau šią visuomenę esant uždarą, mes turime įsivaizduoti, kad į ją galima įeiti arba iš jos išeiti tik gimstant ir mirštant. Tad žmonės gimsta visuomenėje, kuri suvokiama kaip savarankiška kooperacijos sistema, ir turime manyti, kad žmonės visą savo gyvenimą sugeba būti normalūs ir visapusiškai besikooperuojantys visuomenės nariai. Iš šių sąlygų plaukia išvada, kad nors socialinė kooperacija gali būti uoli bei harmoninga ir šiuo atžvilgiu savanoriška, ji nėra savanoriška tuo atžvilgiu, kad mes visuomenėje savo noru telkiamės į asociacijas ir grupes arba savo noru jiems priklausome. Socialinei kooperacijai alternatyvos nėra, išskyrus nenuoširdų ir pagiežingą paklusnumą, pasipriešinimą ar pilietinį karą.

Taigi, mus domina žmonės, sugebantys visą gyvenimą būti normalūs ir visapusiškai besikooperuojantys visuomenės nariai. Sugebėjimas visuomeniškai kooperuotis yra laikomas pamatiniu dalyku, nes pamatinė visuomenės struktūra suvokiama kaip svarbiau-

sias teisingumo subjektas. Šioje plotmėje sąžiningos socialinės kooperacijos sąlygos lemia politinės ir socialinės teisingumo sampratos turinį. Bet šitaip traktuodami asmenis, mes priskiriame jiems dvi moraliai asmenybei būdingas galias. Šios dvi galios yra sugebėjimas jausti, kas yra teisumas (right) ir teisingumas (justice) (sugebėjimas gerbti sąžiningas kooperacijos sąlygas, ir todėl būti primtinam) ir sugebėjimas suprasti, kas yra gėris (tad būti ir racionaliam). Plačiau kalbant, sugebėjimas jausti, kas yra teisingumas, yra sugebėjimas suprasti ir taikyti teisingumo principus kaip sąžiningas socialinės kooperacijos sąlygas. Be to, paprastai tokiu atveju žmogų skatina tikras troškimas vadovautis šiais principais (o ne tik į juos atsižvelgti). Sugebėjimas suprasti, kas yra gėris, — tai sugebėjimas susikurti, tikslinti ir racionaliai įgyvendinti jo sampratą — sampratą, kuri mūsų požiūriu yra verta žmogaus gyvenimo. Gėrio sampratą paprastai sudaro aiškus galutinių uždavinių ir tikslų planas bei troškimai, kad klestėtų kai kurie asmenys ir asociacijos, kuriems esame atsidavę ir ištikimi. Tokia samprata taip pat apima mūsų santykio su pasauliu — religinio, filosofinio arba moralinio santykio — suvokimą, kurio pagrindu yra suprantami šie uždaviniai ir atsidavimas.

Kitas žingsnis — dvi moralines galias laikyti būtinomis ir pakankamomis sąlygomis, kad būtum pripažintas tikru ir lygiu visuomenės nariu sprendžiant politinio teisingumo klausimus. Tie, kurie gali visuomeniškai kooperuotis visą gyvenimą ir nori gerbti atitinkamas sąžiningas kooperacijos sąlygas, yra laikomi lygiais piliečiais. Čia remiamės prielaida, jog moralinės galios realizuojamos bent jau minimaliai ir kiekvieną kartą jos siejamos su aiškia gėrio samprata. Šių prielaidų požiūriu prigimtinių talentų ir sugebėjimų įvairovė bei skirtumai yra šalutinis dalykas: jie nedaro įtakos asmenų, lygių piliečių, statusui ir tampa reikšmingi tik tada, kai siekiame užimti tam tikras pareigas ar padėtį arba norime priklausyti tam tikroms visuomeninėms asociacijoms arba prie jų prisidėti. Tad politinis teisingumas susijęs su pamatine struktūra kaip viską apimančia institucijų sistema, kurioje ugdomi ir realizuojami prigimtiniai individų talentai ir sugebėjimai bei egzistuoja įvairios visuomeninės asociacijos.

13-678

Kol kas nieko nepasakiau apie sąžiningų kooperacijos sąlygų turinį, arba apie tai, kas mums čia rūpi, — apie pamatines laisves ir jų prioritetus. Keldami šį klausimą, apibendrinkime: sąžiningos socialinės kooperacijos sąlygos yra sąlygos, kuriomis mes, kaip lygūs asmenys, norime sąžiningai ir visą gyvenimą bendradarbiauti su visais visuomenės nariais, be to, pridurkime: bendradarbiauti abipusės pagarbos pagrindu. Pridėdami šį punktą, aiškiai pasakome, kad kiekvienas gali pripažinti sąžiningas kooperacijos sąlygas be pasipiktinimo ar pažeminimo (todėl nuoširdžiai), kada piliečiai mano, jog jie patys ir kiti turi užtektinai dviejų moralinių galių, kurios laiduoja piliečių lygybę. Šiame fone pamatinių laisvių konkretinimo ir jų prioriteto pagrindimo problemą galima suvokti kaip sąžiningų kooperacijos sąlygų nustatymo, esant abipusei pagarbai, problemą. Iki religinių šešiolikto ir septyniolikto šimtmečių karų šios sąžiningos sąlygos buvo griežtos: socialinė kooperacija su kitokio tikėjimo žmonėmis abipusės pagarbos pagrindu buvo laikoma neįmanoma; arba, mano vartotais terminais kalbant, ji buvo neįmanoma su žmonėmis, išpažįstančiais iš esmės kitokią gėrio sampratą. Liberalizmo kaip filosofinės doktrinos ištakos šiuose šimtmečiuose buvo susijusios su plėtra įvairių argumentų religinės pakantos naudai[18]. Constant'as, Tocqueville'is ir Millis devynioliktame šimtmetyje formulavo pagrindinius liberalizmo doktrinos teiginius atsižvelgdami į kontekstą modernios demokratinės valstybės, kurios neišvengiamumu tikėjo. Svarbiausia liberalizmo prielaida yra ta, kad lygūs piliečiai turi skirtingas ir išties nepalyginamas bei nesuderinamas gėrio sampratas[19]. Šiuolaikinėje demokratinėje visuomenėje tokia gyvenimo būdų įvairovė suvokiama kaip normali

[18] Pamokomą šių argumentų apžvalgą žr.: Allen. *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, p. 73—103, 231—46, 302—331; 428—430; taip pat žr.: *English Political Thought, 1603—1660*. — London; Methuen, 1938, p. 199—249. Locke'o darbe *Laiškas apie pakantą* (1689) arba Montesquie darbe *Įstatymų dvasia* (1748) išdėstytos pažiūros turi ilgą priešistorę.

[19] Tai yra svarbiausia prielaida tokio liberalizmo, kurį dėsto Berlinas savo darbe *Two Concepts of Liberty*, p. 167—171. Manau, ji slypi cituotų autorių darbuose, bet negaliu gilintis į šį klausimą. Naujesnį išdėstymą žr.: Ronald Dworkin. „Liberalism". — In *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire, — Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

būklė, kurią galima panaikinti tik autokratiškai panaudojus valstybės jėgą. Taigi liberalizmas pripažįsta gėrio sampratų pliuralizmą kaip modernaus gyvenimo faktą, žinoma, su sąlyga, kad šios sampratos gerbia ribas, kurias nubrėžia tinkami teisingumo principai. Liberalizmas mėgina įtikinti, kad gėrio sampratų pliuralizmas yra pageidautinas. Be to, jis mėgina parodyti, kokiu būdu laisvės režimas suderinamas su šiuo pliuralizmu, kad šitaip būtų gauta daug naudos iš žmonių įvairovės.

Šios mano paskaitos tikslas yra apmesti ryšį tarp pamatinių laisvių bei jų prioriteto ir sąžiningų lygių asmenų socialinės kooperacijos sąlygų, kaip kad jos buvo apibūdintos anksčiau. Pasitelkęs savo pasirinktą asmens sampratą ir glaudžiai su ja susijusią socialinės kooperacijos sampratą, aš pamėginau žengti dar vieną žingsnį plėtojant liberalų požiūrį, t. y. atskleisti jo prielaidas dviejose šį požiūrį grindžiančiose filosofinėse koncepcijose, o po to nurodyti, kodėl pamatinės laisvės bei jų prioritetas priskirtini socialinės kooperacijos sąžiningoms sąlygoms, kai šios kooperacijos prigimtis atitinka šių koncepcijų keliamas sąlygas. Visuomenės vienybė nebėra grindžiama gėrio samprata, kurią duoda bendras religinis tikėjimas arba filosofinė doktrina. Jos pagrindas yra visų pripažįstama vieša teisingumo samprata, atitinkanti demokratinės valstybės piliečių — laisvų ir lygių asmenų — koncepciją.

4. *Pirminė pozicija*

Norėdamas paaiškinti, kaip tai galima padaryti, aš dabar labai trumpai apibendrinsiu, ką pasakiau kitur apie vaidmenį to, ką pavadinau „pirmine pozicija", ir kaip ji formuoja asmens sampratą[20]. Pamatinė mintis yra ta, kad pirminė pozicija asmens sampratą ir ją papildančią socialinės kooperacijos sampratą susieja su tam tikrais konkrečiais teisingumo principais. (Šie principai sukonkretina tai, ką anksčiau pavadinau „sąžiningomis socialinės kooperacijos sąlygomis".) Pirminė pozicija šias dvi filosofines kon-

[20] Apie pirminę poziciją žr. *Teorijos* rodyklę; apie tai, kaip ši pozicija formuoja asmens sampratą, toliau žr.: „Kantian Constructivism in Moral Theory".

cepcijas ir konkrečius teisingumo principus susieja šitaip: šioje pozicijoje esančios šalys apibūdinamos kaip racionaliai autonomiškos visuomenės piliečių atstovės. Būdamos tokios atstovės, jos turi padaryti viską, ką gali, tiems, kuriems jos atstovauja, prisitaikydamos prie pirminės pozicijos keliamų apribojimų. Pvz., šalys yra vienodoje pozicijoje viena kitos atžvilgiu ir šiuo aspektu jos yra lygios. O tai, ką aš pavadinau „nežinojimo uždanga" reiškia, kad šalys nežino, kokia yra jų atstovaujamų asmenų socialinė padėtis, jų gėrio samprata (jai būdingi tikslai ir orientyrai), jų realizuoti sugebėjimai ir psichologiniai polinkiai bei daugelis kitų dalykų. Be to, kaip jau esu nurodęs, šalys turi susitarti dėl tam tikrų teisingumo principų turėdamos trumpą moralinės ir politinės filosofijos tradicijos perduotų alternatyvų sąrašą. Šalių sutarimas dėl tam tikrų aiškių principų susieja šiuos principus su asmens, atstovaujamo pirminėje pozicijoje, samprata. Šitokiu būdu nustatomas šitaip traktuojamų asmenų sąžiningų kooperacijos sąlygų turinys.

Reikia kruopščiai skirti du skirtingus pirminės pozicijos aspektus. Šie aspektai atitinka dvi moralios asmenybės galias, arba tai, ką pavadinau „sugebėjimu būti protingam" ir „sugebėjimu būti racionaliam". Nors visa pirminė pozicija simbolizuoja abi moralines galias ir todėl simbolizuoja visą asmens sampratą, šalys, kaip racionaliai autonomiškos visuomenės asmenų atstovės, įkūnija tik racionalumą: šalys sutaria dėl tų principų, kurie, jų manymu, yra geriausi jų atstovaujamiems žmonėms. Šiuos principus šalys vertina — kiek sugeba tai padaryti — tų asmenų gėrio sampratos ir jų sugebėjimo susikurti, tikslinti ir racionaliai įgyvendinti tokią sampratą požiūriu. Protingumą, arba asmens sugebėjimą jausti, kas yra teisingumas (o čia tai yra sugebėjimas gerbti sąžiningas socialinės kooperacijos sąlygas), įkūnija įvairūs apribojimai, kuriuos šalys patiria pirminėje pozicijoje, bei jų susitarimui keliamos sąlygos. Kada lygūs visuomenės piliečiai pritaria šalių pasirinktiems teisingumo principams ir vadovaujasi jais savo veikloje, tada piliečiai veikia visiškai autonomiškai. Skirtumas tarp visiškos autonomijos ir racionalios autonomijos yra toks: racionali autonomija randasi tik iš mūsų sugebėjimo būti racionaliems ir iš konkrečios gėrio sampratos, kurią turime tam tikru momentu. Visiška autonomija apima ne

tik šį sugebėjimą būti racionaliam, bet ir sugebėjimą tobulinti mūsų gėrio sampratą kartu gerbiant sąžiningas socialinės kooperacijos sąlygas, t. y. teisingumo principus. Gerai sutvarkytoje visuomenėje, kurioje piliečiai žino, jog jie gali pasikliauti vienas kito teisingumo jausmu, galime tikėtis, kad žmogus paprastai nori pats elgtis teisingai ir siekia kitų pripažinimo, jog juo galima pasikliauti kaip visą gyvenimą visapusiškai bendradarbiaujančiu visuomenės nariu. Todėl visiškai autonomiški asmenys viešai pripažįsta sąžiningas socialinės kooperacijos sąlygas ir savo veikloje į jas atsižvelgia skatinami priežasčių, kurias sukonkretina visų pripažįstami teisingumo principai. Tačiau šalys yra tik racionaliai autonomiškos, nes protingumo keliami apribojimai yra tiesiog joms primesti. Iš tiesų racionali šalių autonomija tėra išgalvotų subjektų autonomija, ir jie egzistuoja struktūroje, turinčioje formuoti išbaigtą tiek protingo, tiek ir racionalaus asmens sampratą. Lygūs piliečiai gerai sutvarkytoje visuomenėje yra visiškai autonomiški, nes jie laisvai pripažįsta protingumo keliamus apribojimus, todėl ir politiniame jų gyvenime atsispindi ta asmens samprata, kuri svarbiausiu laiko jų sugebėjimą socialiai bendradarbiauti. Kaip tik visiška aktyvių piliečių autonomija yra politinio idealo, kurį dera įgyvendinti socialiniame pasaulyje, išraiška[21].

Tad galime sakyti, jog pirminėje pozicijoje esančios šalys, kaip racionalios atstovės, yra racionaliai autonomiškos dviem atžvilgiais. Pirma, kai jos svarsto, iš jų nereikalaujama taikyti jokių išankstinių arba apriorinių teisumo ir teisingumo principų ar jais vadovautis. Antra, tardamosi dėl to, kuriuos iš alternatyvių teisingumo principų pripažinti, šalys turi vadovautis tik tuo, kas, jų manymu, yra konkretus gėris žmonėms, kuriems jos atstovauja, ir

[21] Aš skiriu du pirminės pozicijos aspektus — atitinkamai protingumą ir racionalumą — todėl, kad galėčiau vaizdžiai išdėstyti mintį, jog ši pozicija yra *visos* asmens sampratos modelis. Tikiuosi, jog tai leis išvengti kai kurių klaidingų šios pozicijos aiškinimų, pvz., kad ji neva turinti būti neutrali moraliniu požiūriu arba kad ji esanti tik racionalumo sampratos modelis. Iš to daroma klaidinga išvada, jog siekiant teisingumo kaip nešališkumo, teisingumo principai pasirenkami vadovaujantis tik racionalaus pasirinkimo samprata — kaip ši suvokiama politinėje ekonomijoje arba sprendimų teorijoje. Kantiškuoju požiūriu tokie siekiai yra net nesvarstytini, ir jie nesuderinami su kantiškąja asmens samprata.

turi daryti tai tiek, kiek šį gėrį suvokti joms leidžia ribotas žinojimas. Pirminėje pozicijoje pasiekiamas susitarimas dėl dviejų teisingumo principų šiuo atžvilgiu turi būti susitarimas, pagrįstas racionaliais savais argumentais. Taigi, rinkdamiesi iš egzistuojančių alternatyvų sąžiningas žmonių kooperacijos sąlygas, mes iš esmės remiamės racionaliai autonomiškais šalių, atstovaujančių šiems žmonėms, svarstymais.

Norint tinkamai paaiškinti šį apibendrinimą, reikėtų pasakyti kur kas daugiau. Bet čia aš turiu aptarti motyvus, kuriais vadovaujasi pradinėje pozicijoje esančios šalys. Žinoma, jų bendras tikslas yra atlikti savo įsipareigojimus ir daryti viską, kad didėtų apčiuopiamas jų atstovaujamų asmenų gėris. Problema yra tai, kad dėl nežinojimo uždangos kylančių suvaržymų šalims gali pasirodyti, jog neįmanoma išsiaiškinti, kas yra gėris šiems žmonėms, ir todėl joms gali atrodyti neįmanoma racionaliai susitarti. Norėdami išspręsti šią problemą, mes įvedame pirminių gėrybių (primary goods) sąvoką ir išvardijame įvairius dalykus, kuriems tinka ši sąvoka. Esmė yra ta, kad pirmines gėrybes galima nustatyti keliant klausimą, kurie dalykai yra visuotinai būtini kaip socialinės sąlygos ir kaip visiems tikslams tinkamos priemonės, leidžiančios žmonėms įgyvendinti konkrečias jų gėrio sampratas ir ugdyti dvi jų moralines galias bei jomis naudotis. Čia turime žvilgtelėti į demokratinėje visuomenėje žmogaus gyvenimui keliamus reikalavimus ir aptarti normalias jo gyvenimo sąlygas. Tai, kad pirminės gėrybės laiduoja būtinas sąlygas moralinėms galioms realizuoti ir jų pagrindu galima įgyvendinti pakankamai platų galutinių tikslų spektrą, suponuoja įvairūs bendro pobūdžio faktai apie žmonių reikmes ir sugebėjimus, būdingus jų brendimo tarpsnius ir ugdymui kylančius reikalavimus, socialinės priklausomybės ryšius ir dar apie daug ką. Mums reikia bent jau apytikrio racionalių gyvenimo planų paaiškinimo, kuris parodytų, kodėl šie planai paprastai turi tam tikrą struktūrą, o jų kūrimas, tikslinimas ir įgyvendinimas priklauso nuo pirminių gėrybių. Neįmanoma nuspręsti, ką vadinti pirminėmis gėrybėmis klausiant, kokios bendros priemonės yra svarbiausios siekiant galutinių tikslų, kurių empirinė ar istorinė apžvalga įtikina, kad juos paprastai pripažindavo visi žmo-

nės. Tokių tikslų gali būti nedaug arba gali jų ir visai nebūti, o tie, kurie yra, gali neatitikti tikslų, kylančių iš teisingumo sampratos. Apibūdindami pirmines gėrybes, nesiremiame tokiais istoriniais arba socialiniais faktais. Nors nustatant, kokios gėrybės yra pirminės, reikia žinoti apie bendrąsias socialinio gyvenimo sąlygas ir jo poreikius, o tai nustatoma tik remiantis išankstine asmens samprata.

Teorijoje išvardytos penkios pirminių gėrybių rūšys (nurodoma ir tai, kam jos naudojamos) yra šios:

a) pamatinės laisvės (minties ir sąžinės laisvė, ir t.t.). Šios laisvės yra pamatinės institucinės sąlygos, būtinos dviem moralinėms galioms ugdyti ir visapusiškai bei išmintingai jomis naudotis (konkrečiai, vėliau, 8 skirsnyje, aš tai vadinsiu „dviem svarbiausiais atvejais"); šios laisvės taip pat būtinos siekiant apsaugoti plačią konkrečių gėrio sampratų įvairovę (nepažeidžiant teisingumo);

b) judėjimo laisvė ir laisvas profesijos pasirinkimas esant galimybių įvairovei. Įvairios galimybės leidžia įgyvendinti įvairiausius galutinius tikslus bei, kai mes to norime, įvykdyti sprendimą juos tikslinti ir keisti;

c) atsakingų pareigų teikiama valdžia ir prerogatyvos. Jos padidina asmens savarankiškumą ir praplečia jo visuomenines galimybes;

d) pajamos ir turtas, suprantami plačiai — kaip priemonės, padedančios siekti visų tikslų (turi mainomąją vertę). Pajamų ir turto reikia norint tiesiogiai arba netiesiogiai įgyvendinti labai įvairius tikslus, kad ir kokie šie būtų;

e) visuomeniniai savigarbos pagrindai. Šiuos pagrindus sąlygoja pamatinės institucijos, kurios paprastai yra svarbios norint, kad piliečiai iš tikrųjų jaustų savo vertę kaip asmenys, sugebėtų ugdyti savo moralines galias ir jomis naudotis bei, pasitikėdami savimi, įgyvendintų savo tikslus ir uždavinius[22].

Pažymėtina, kad du teisingumo principai leidžia įvertinti pamatinę visuomenės struktūrą pagal tai, kaip jos institucijos saugo ir teikia kai kurias iš šių pirminių gėrybių, pvz., pamatines laisves, ir reguliuoja kitų pirminių gėrybių kūrimą ir skirstymą, pvz., pajamas ir turtą. Tad apskritai paaiškinti reikia tai, kodėl šalys nau-

[22] Pirminės gėrybės išsamiau aiškinamos mano darbe „Social Unity and Primary Goods".

dojasi šiuo pirminių gėrybių sąrašu ir kodėl joms atrodo, kad racionalu pripažinti du teisingumo principus.

Savo paskaitoje negaliu svarstyti šio bendro klausimo. Remsiuosi prielaida, netinkančia tik pamatinėms laisvėms. Tarsiu, kad čia pakankamai aiškiai išdėstome priežastis, verčiančias pasikliauti pirminėmis gėrybėmis. Kituose skirsniuose ketinu paaiškinti, kodėl, turint omenyje asmens sampratą, apibūdinančią šalių atstovaujamus piliečius, pamatinės laisvės išties yra pirminės gėrybės ir, be to, kodėl principas, garantuojantis šias laisves, privalo turėti prioritetą prieš antrąjį teisingumo principą. Kartais tokio prioriteto priežastis tampa akivaizdi aiškinant, kodėl laisvė yra pamatinė, kaip kad yra vienodos sąžinės laisvės atveju (jis aptariamas 5 ir 6 skirsniuose). Kitais atvejais šis prioritetas kildinamas iš procedūrinio tam tikrų laisvių vaidmens ir jų fundamentalios reikšmės reguliuojant visą pamatinę struktūrą, kaip kad yra vienodų politinių laisvių atveju (jis aptariamas 8 skirsnyje). Pagaliau tam tikros pamatinės laisvės yra būtinos institucinės sąlygos, kai garantuotos kitos laisvės; minties ir asociacijų laisvė yra būtina sąlyga įgyvendinant sąžinės laisvę ir politines laisves. (Šis ryšys bendrais bruožais aptartas nagrinėjant teisę laisvai reikšti politinius įsitikinimus ir politines laisves 10 ir 12 skirsniuose.) Mano aptartis labai trumpa ir tiesiog iliustruoja, kokios rūšies argumentais remiasi šalys laikydamos tam tikras laisves pamatinėmis. Aptardamas kelias skirtingas pamatines laisves, kurių kiekviena grindžiama šiek tiek kitaip, aš tikiuosi paaiškinti, kokią vietą pamatinės laisvės užima teisingumo kaip nešališkumo sampratoje ir kas lemia jų prioritetą.

5. Laisvių prioritetas
Antroji moralinė galia

Dabar esame pasirengę apžvelgti argumentus, kuriais remdamosi šalys pirminėje pozicijoje renkasi principus, garantuojančius pamatines laisves ir suteikiančius joms prioritetą. Čia negaliu pagrįsti tokių principų, bet nurodysiu tik tai, kaip šitai būtų galima daryti.

Pirmiausia pažymėkime, kad šalys, vadovaudamosi asmens samprata ir galvodamos apie jų atstovaujamų žmonių gėrį, privalo skirti trijų rūšių motyvus. Vienokie motyvai susiję su dviejų moralinių galių ugdymu ir visapusišku bei išmintingu naudojimusi šiomis galiomis, o kiekviena galia sukuria skirtingos rūšies motyvus. Pagaliau yra motyvų, kurie susiję su konkrečia asmenine gėrio samprata. Šiame skirsnyje aptarsime motyvus, susijusius su sugebėjimu susikurti gėrio sampratą bei su konkrečia asmenine gėrio samprata. Pradėsiu nuo pastarosios. Prisiminkime, kad nors šalys žino, jog jų atstovaujami žmonės turi konkrečias gėrio sampratas, jos nežino, koks šių sampratų turinys. Būtent jos nežino, kokius konkrečius galutinius tikslus ir uždavinius įgyvendina šie žmonės, taip pat nežino, kam jie atsidavę ir ištikimi, nežino, koks jų santykis — religinis, filosofinis ar moralinis — su pasauliu. Taigi, nežino dalykų, leidžiančių suprasti tų žmonių tikslus ir kam šie žmonės ištikimi. Tačiau šalys žino, kokia yra bendroji žmonių racionalių gyvenimo planų struktūra (mat išmano bendruosius žmogaus psichologijos dalykus bei žino, kaip veikia socialinės institucijos), todėl jos išmano ir tik ką čia išvardytus svarbiausius gėrio sampratos elementus. Kaip aiškinome anksčiau, šių dalykų žinojimas kartu suponuoja ir jų supratimą bei naudojimąsi pirminėmis gėrybėmis.

Kad išryškinčiau šias idėjas, apsistoju prie sąžinės laisvės ir apžvelgiu argumentus, kuriais remiasi šalys rinkdamosi principus, garantuojančius, jog ši pamatinė laisvė būtų taikoma skirtingoms religinėms, filosofinėms ir moralinėms pažiūroms į pasaulį[23]. Žinoma, nors šalys negali būti tikros, kad jų atstovaujami žmonės yra kaip tik tokių pažiūrų, aš darysiu prielaidą, jog paprastai šie žmonės jų laikosi, o šalys kiekvienu atveju privalo laiduoti šią galimybę. Taip pat tariu, kad šios religinės, filosofinės ir moralinės pažiūros yra jau susiformavusios ir jų tvirtai laikomasi, tad šia prasme jos yra duotos. Jeigu bent vienas iš šalims galimų rinktis alternatyvinių teisingumo principų garantuoja vienodą sąžinės laisvę, tai šį principą ir reikia rinktis. Arba tai darytina bent jau tada, kai

[23] Šiame ir kituose dviejuose skirsniuose aš šiek tiek kitaip išdėstau *Teorijoje* (§33) pateikiamą pagrindinį motyvą, skatinantį remti sąžinės laisvę.

teisingumo samprata, apimanti šį principą, yra veiksminga. Juk jeigu yra nežinojimo uždanga, tai šalys nežino, ar jų atstovaujamų žmonių įsitikinimai yra būdingi daugumai ar mažumai. Tarkime, suteikdamos mažiau sąžinės laisvės mažumų religijoms, jos negali kliautis prielaida, kad jų atstovaujami žmonės išpažįsta daugumos arba vyraujančią religiją ir todėl privalėtų turėti net daugiau laisvės. Juk gali atsitikti ir taip, kad šie žmonės išpažįsta mažumos tikėjimą ir gali atitinkamai nukentėti. Šitaip rizikuodamos, šalys pasirodytų rimtai nežiūrinčios į žmonių religinius, filosofinius ar moralinius įsitikinimus ir, tiesą sakant, nežinančios, kas yra religiniai, filosofiniai ar moraliniai įsitikinimai.

Įsidėmėkime, kad, griežtai kalbant, šis pirmasis argumentas sąžinės laisvės naudai nėra argumentas. Čia tiesiog atkreipiamas dėmesys į tai, kokiu būdu dėl nežinojimo uždangos kartu su šalių įsipareigojimu saugoti tam tikras nežinomas, bet konkrečias ir išpažįstamas religines, filosofines ar moralines pažiūras šalys įgyja stipriausius argumentus, kodėl reikia garantuoti šią laisvę. Kertinis dalykas čia yra tai, kad, taip sakant, yra pripažįstama, jog teisė išpažinti tokias pažiūras ir jų pagrindu kuriamas gėrio sampratas yra nediskutuotina. Jos suvokiamos kaip tikėjimo ir elgesio formos, kurių mes negalime teisėtai atsisakyti ginti, be to, negalime leistis įtikinami jomis rizikuoti dėl motyvų, susijusių su antruoju teisingumo principu. Žinoma, būna religinių atsivertimų, o žmonės keičia savo filosofines ir moralines pažiūras. Bet darome prielaidą, kad atsiversti ir keisti pažiūras skatina ne valdžios, padėties, turto ar statuso siekimas, bet tai yra įtikinėjimo, proto ir mąstymo rezultatas. Net jeigu tikrovėje ši prielaida dažnai pasirodo esanti klaidinga, tai nemenkina šalių pareigos saugoti jų atstovaujamų žmonių gėrio sampratos neliečiamumą.

Tad aišku, kodėl sąžinės laisvė yra pamatinė laisvė ir kodėl jai suteikiamas tokios laisvės prioritetas. Suprantant, kas yra religinis, filosofinis ar moralinis požiūris, su antruoju teisingumo principu susiję motyvai negali būti pateikiami siekiant apriboti pagrindinį šios laisvės lauką. Jeigu kas nors neigia, jog sąžinės laisvė yra pamatinė laisvė, ir mano, kad visi žmonių interesai yra bendramačiai ir kad visada vyksta tam tikri interesų mainai, ir todėl yra

racionalu ieškoti pusiausvyros tarp vieno intereso išlaikymo ir kito intereso, — tada esame atsidūrę aklavietėje. Vienas iš būdų tęsti svarstymą — tai mėginti įrodyti, kad visų pamatinių laisvių sistema yra nuoseklios ir veiksmingos teisingumo sampratos dalis, o ši samprata atitinka pamatinę demokratinio režimo sąrangą ir, maža to, sutampa su svarbiausiais šiam režimui būdingais žmonių įsitikinimais.

Dabar pereikime prie motyvų, susijusių su sugebėjimu kurti gėrio sampratą. Šį sugebėjimą anksčiau apibrėžėme kaip sugebėjimą susikurti, tikslinti ir racionaliai įgyvendinti konkrečią gėrio sampratą. Čia turime du glaudžiai susijusius argumentus, nes šį sugebėjimą galima suprasti dvejopai. Pirma, tinkamai ugdomas ir panaudojamas pagal aplinkybes šis sugebėjimas tampa priemone siekti asmeninio gėrio; o kaip priemonė jis nėra (pagal jo apibrėžimą) konkrečios asmens gėrio sampratos dalis. Žmonės naudojasi šia galia racionaliai siekdami savo aukščiausių tikslų ir sukonkretindami savo tobulo gyvenimo sampratas. Kiekvienu momentu ši galia padeda įtvirtinti tuo metu išpažįstamą konkrečią gėrio sampratą. Bet negalima apeiti šios galios vaidmens formuojant kitas ir racionalesnes gėrio sampratas bei tikslinant jau esančias. Nėra garantijos, kad visi mūsų gyvenimo būdo aspektai yra patys racionaliausi ir nereikia jų bent jau šiek tiek, o gal ir iš esmės, patikslinti. Dėl šių priežasčių tinkamas ir visapusiškas naudojimasis sugebėjimu kurti gėrio sampratą laiduoja žmogaus gėrį. Remdamosi prielaida, kad sąžinės laisvė, tad ir laisvė klysti bei daryti klaidas, yra viena iš socialinių sąlygų, būtinų šiai galiai ugdyti ir naudotis ja, šalys turi kitą priežastį pripažinti principus, garantuojančius šią pamatinę laisvę. Čia derėtų pažymėti, jog asociacijų laisvės reikia norint įgyvendinti sąžinės laisvę; juk jeigu nesame laisvi burtis su kitais panašiai mąstančiais piliečiais, neįmanoma naudotis sąžinės laisve. Šios dvi pamatinės laisvės sudaro tandemą.

Antruoju būdu nagrinėdami sugebėjimą kurti gėrio sampratą, turime toliau grįsti sąžinės laisvę. Tai darydami, remiamės prielaida, kad šiam sugebėjimui ir esminiams principams, suteikiantiems šiam sugebėjimui kryptingumą (racionalaus svarstymo principams), būdingas platumas ir jie yra reguliatyvinės prigimties. Tokie šito

sugebėjimo bruožai leidžia mums manyti, jog mes realizuojame savo gyvenimo būdą sąmoningai ir apgalvotai naudodamiesi visomis savo intelektinėmis ir moralinėmis galiomis. O šis racionaliai įtvirtinamas ryšys tarp mūsų svarstančio proto ir gyvenimo būdo pats tampa mūsų turimos konkrečios gėrio sampratos dalimi. Ši galimybė glūdi asmens sampratoje. Tad, be žinojimo, kad mūsų įsitikinimai yra teisingi, mūsų veiksmai derami, o mūsų tikslai geri, mes taip pat galime stengtis suprasti, *kodėl* mūsų įsitikinimai yra teisingi, mūsų veiksmai derami, o mūsų tikslai geri ir tinkami mums. Kaip pasakytų Millis, mes galime savo gėrio sampratą paversti „nuosava" samprata; mes nesitenkiname tuo, kad perimame ją gatavą iš savo visuomenės arba iš visuomenės perų[24]. Žinoma, mūsų ginama samprata nebūtinai turi būti mūsų asmeninė samprata, taip pat mūsų turima samprata nebūtinai turi būti susikurta mūsų pačių. Juk mes galime ginti religinę, filosofinę arba moralinę tradiciją, kurios buvome užauginti ir išauklėti ir kurią subrendę laikome savo atsidavimo ir ištikimybės centru. Šiuo atveju mes giname tradiciją, apimančią idealus ir dorybes, kurie išlaiko mūsų proto patikrinimus ir atitinka giliausius mūsų troškimus ir jausmus. Žinoma, daugelis žmonių gali net nesuabejoti savo perimtais įsitikinimais ir tikslais — jie tiki jais arba tenkinasi tuo, kad jie kilę iš papročio ir tradicijos. Už tai jų nereikia kritikuoti, nes liberali nuostata draudžia politiniu arba socialiniu požiūriu vertinti gėrio sampratas, kurios neperžengia teisingumo leidžiamų ribų.

Šitaip traktuojamas sugebėjimas kurti gėrio sampratą nėra priemonė konkrečiai gėrio sampratai sukurti, o yra esminė jos dalis. Ši samprata vaidina ypatingą vaidmenį įgyvendinant teisingumą kaip nešališkumą todėl, kad ji leidžia mums pažvelgti į savo galutinius tikslus ir atsidavimą taip, jog visiškai atsiskleidžia mastas vienos iš moralinių galių, kurios atžvilgiu šioje politinėje teisingumo sampratoje yra apibūdinami asmenys. Juk tam, kad ši gėrio samprata

[24] Žr.: J. S. Mill. *On Liberty* 3, §5, kur jis sako: „Tam tikru mastu pripažįstama, kad mūsų protas turėtų priklausyti mums patiems, bet nėra to paties pasiryžimo pripažinti, kad mums panašiai turėtų priklausyti mūsų troškimai ir impulsai; arba teigiama, kad turėti bet kokio stiprumo savų impulsų yra tik pavojus ir spąstai". Apie laisvą individualybės vystymąsi žr. §2—§9.

būtų įmanoma, mums turi būti net atviriau, negu ankstesniojo argumento atveju, leidžiama suklysti ir daryti klaidas nepažeidžiant pamatinių laisvių nustatytų apribojimų. Norėdamos garantuoti šios gėrio sampratos galimybę, šalys, kaip mūsų atstovės, renkasi principus, saugančius sąžinės laisvę.

Trys ankstesnieji argumentai sąžinės laisvės naudai yra susiję šitaip. Pirma, gėrio sampratos laikomos esant duotos ir tvirtai įsišaknijusios; kadangi yra daugybė tokių sampratų ir jos visos yra nediskutuotinos, šalys pripažįsta, jog už nežinojimo uždangos slypintys teisingumo principai, garantuojantys vienodą sąžinės laisvę, yra vieninteliai principai, kuriuos jos gali rinktis. Pasak kitų dviejų argumentų, svarstantis protas gali tikslinti gėrio sampratas, ir ši galimybė yra sugebėjimo kurti gėrio sampratas dalis. Bet kadangi norint visapusiškai ir išmintingai naudotis šiuo sugebėjimu, reikia socialinių sąlygų, kurias garantuoja sąžinės laisvė, tai šie argumentai patvirtina tą pačią išvadą kaip ir pirmasis argumentas.

6. Laisvių prioritetas
Pirmoji moralinė galia

Pagaliau prieiname prie motyvų, susijusių su sugebėjimu jausti, kas yra teisingumas. Čia privalome būti atidūs. Pirminėje pozicijoje esančios šalys yra racionalios autonomiškos atstovės, ir jas skatina tik motyvai, susiję su tuo, kas palaiko konkrečias jų atstovaujamų asmenų gėrio sampratas — ir palaiko jas arba kaip jų įgyvendinimo priemonės, arba kaip šių sampratų dalis. Taigi visi argumentai, kurie skatina šalis rinktis principus, garantuojančius sugebėjimo jausti, kas yra teisingumas, ugdymą ir naudojimą, turi atsižvelgti į šį apribojimą. Ankstesniame skirsnyje įsitikinome, kad sugebėjimas susikurti gėrio sampratą gali būti kieno nors konkrečios gėrio sampratos dalis, lygiai kaip ir priemonė tokiai sampratai kurti. Tad šalys gali griebtis argumentų, naudojamų abiem šiais atvejais, neišsižadėdamos savo racionalaus ir autonomiško vaidmens. Kitaip yra dėl teisingumo jausmo: čia šalys negali griebtis argumentų, grindžiamų tuo, jog šio sugebėjimo ugdymas ir panaudojimas yra asmens turimos konkrečios gėrio sampratos dalis. Jos turi tenkintis

argumentais, grindžiamais tuo, jog šis sugebėjimas tėra priemonė siekti asmens gėrio.

Aišku, mes darome prielaidą (ją daro ir šalys), jog piliečiai sugeba jausti, kas yra teisingumas, bet ši prielaida yra grynai formali. Ji reiškia tik tai, kad nesvarbu, kokius principus iš galimų alternatyvų renkasi šalys, nes jų atstovaujami žmonės, visuomenės piliečiai, sugebės išsiugdyti tokį teisingumo jausmą, kurio pakaks, kad šalių svarstymai, pagrįsti sveika nuovoka ir žmogaus prigimties teorija, atrodytų galimi ir įgyvendinami. Ši prielaida neprieštarauja šalių racionaliai autonomijai bei sąlygai, kad šalių svarstymams, kokias alternatyvas rinktis, neturėtų vadovauti (juo labiau varžyti šių svarstymų) išankstinės sampratos arba teisingumo principai. Pasak šios prielaidos, šalys žino, kad jos susitaria netuščiai ir kad visuomenės piliečiai vadovausis savo veikloje principais, dėl kurių susitarta, tiek veiksmingai ir nuolatos, kiek tai daryti jiems leidžia žmogaus prigimtis, kai politinės ir socialinės institucijos atitinka ir yra viešai žinoma, jog jos atitinka, šiuos principus. Bet kada šalių motyvas rinktis tam tikrus teisingumo principus yra viltis, kad visuomenės piliečiai veiksmingai ir nuolatos savo veikloje vadovausis šiais principais, šalys gali kliautis tokia viltimi tik todėl, kad tiki, jog šių principų nulemtas elgesys yra veiksminga priemonė įgyvendinant konkrečias jų atstovaujamų žmonių gėrio sampratas. Kaip tik teisingumo siekiai skatina šiuos žmones kaip piliečius, bet jie neskatina šalių kaip racionalių autonomiškų atstovių.

Po šių išankstinių įspėjimų dabar bendrais bruožais išdėstysiu tris argumentus, kurie visi susiję su sugebėjimu jausti, kas yra teisingumas, ir skatina šalis pripažinti principus, garantuojančius pamatines laisves bei leidžiančius suteikti joms prioritetą. Pirmasis argumentas grindžiamas dviem dalykais: pirma, tuo, jog teisinga ir stabili kooperacijos sistema yra labai naudinga kiekvieno asmens gėrio sampratai; antra, jis grindžiamas teze, jog pastoviausia teisingumo samprata yra tokia, kurią apibrėžia du teisingumo principai, ir taip yra todėl, kad šie principai nustato pamatines laisves bei lemia jų prioritetą.

Aišku, viešas žinojimas, kad kiekvienas iš tikrųjų jaučia, kas yra teisingumas, ir kad kiekvienu galima pasikliauti kaip visapusiškai bendradarbiaujančiu nariu, yra labai naudingas kiekvieno

žmogaus gėrio sampratai[25]. Šį viešą žinojimą ir jo objektą — bendrą teisingumo jausmą — formuoja laikas ir ugdymas, jį lengviau sugriauti, negu sukaupti. Šalys vertina tradicines alternatyvas atsižvelgdamos į tai, kiek gerai šios kuria viešai pripažįstamą teisingumo sampratą, kai yra žinoma, jog pamatinė struktūra atitinka tam tikrus principus. Tai darydamos, jos vertina išugdytą sugebėjimą jausti, kas yra teisingumas, kaip priemonę siekti jų atstovaujamų žmonių gėrio. Tai reiškia, jog teisingos socialinės kooperacijos sistema yra palanki konkrečioms piliečių gėrio sampratoms įgyvendinti; o sistema, kurios stabilumą laiduoja veiksmingas visuomeninis teisingumo jausmas, yra geresnė priemonė siekti šio tikslo negu sistema, kuriai reikia griežto ir brangaus aparato, vykdančio baudžiamąsias sankcijas, ypač kai šis aparatas kelia pavojų pamatinėms laisvėms.

Sąlygiškas tradicinių teisingumo principų, kuriuos gali rinktis šalys, stabilumas yra sudėtingas klausimas. Čia negaliu apibendrinti daugelio motyvų, kuriuos išnagrinėjau kitur mėgindamas paremti antrą dalyką — tezę, jog abu teisingumo principai yra stabiliausi. Paminėsiu tik vieną pamatinę idėją — būtent, jog stabiliausia teisingumo samprata yra tokia, kuri yra aiški ir suprantama mūsų protui, suderinama su mūsų gėriu ir besąlygiškai jį puoselėja, be to, grindžiama ne mūsų asmens neigimu, bet jo teigimu[26]. Įrodinėjama išvada — kad du teisingumo principai geriau atitinka šias sąlygas negu kitos alternatyvos kaip tik dėl pamatinių laisvių, paimtų drauge su tikrąja politinių laisvių verte (ji aptariama kitame skirsnyje) ir diferencijos principu. Pvz., tai, jog du teisingumo principai išreiškia besąlygišką rūpinimąsi kiekvieno žmogaus gėriu, rodo pamatinių laisvių lygybė ir jų prioritetas, taip pat tikroji politinių laisvių vertė. Be to, šie principai yra aiškūs ir suprantami mūsų protui todėl, kad jie yra viešai ir abipusiai pripažįstami, ir jie tiesiogiai reikalingi pamatinių laisvių lyg dėl jų pačių[27]. Šios laisvės

[25] Čia aš performuluoju argumentus už didesnį teisingumo kaip nešališkumo stabilumą. Jie pateikti: *Teorija*, §76.

[26] Žr. ibid., p. 498 f.

[27] Teigdamas, jog teisingumo principai tiesiogiai reikalingi pamatinių laisvių ir dėl jų pačių, aš turiu omenyje *ibid*. paminėtus motyvus, liečiančius tai, ką vadinau „įtvirtinimu"; žr. p. 160 f., 261—263, 288—289, 326—327.

nepriklauso nuo spėjamų skaičiavimų ieškant geriausio socialinių interesų (arba socialinių vertybių) bendrojo balanso. Teisingumas kaip nešališkumas draudžia šitaip skaičiuoti. Pažymėkime, jog įrodinėdami pirmąjį argumentą, atsižvelgiame į perspėjimus, išdėstytus pirmuosiuose šio skirsnio paragrafuose. Juk šalis pripažinti teisingumo principus, kurie veiksmingiausiai garantuoja galimybę ugdyti teisingumo jausmą ir naudotis juo, skatina ne troškimas realizuoti šią moralinę galią vardan jos pačios, o tai, kad šalys vertina šią galią kaip geriausią būdą stabilizuoti socialinę kooperaciją ir šitaip puoselėti konkrečias jų atstovaujamų žmonių gėrio sampratas.

Antrąjį, neatsiejamą nuo pirmojo, argumentą lemia fundamentali savigarbos svarba[28]. Įrodinėjama, jog savigarbą veiksmingiausiai skatina ir stiprina du teisingumo principai, ir vėlgi kaip tik todėl, kad pabrėžiamos lygios pamatinės laisvės ir joms suteikiamas prioritetas, nors savigarbą dar skatina ir stiprina sąžininga politinių laisvių vertė ir diferencijos principas[29]. Be to, savigarbą skatina kiti dviejų principų bruožai. Tai reiškia, kad joks pavienis bruožas atskirai nedaro įtakos. Bet šito reikia tikėtis. Kadangi pamatinės laisvės vaidina svarbų vaidmenį skatindamos savigarbą, tai šalys, pripažindamos du teisingumo principus, įgyja argumentų, pagrįstų šiomis laisvėmis.

Labai trumpai išdėstomas šis argumentas atrodo toks. Savigarba kyla iš mūsų pasitikėjimo tuo, kad esame visapusiškai bendradarbiaujantys visuomenės nariai, sugebantys visą gyvenimą siekti įgyvendinti gėrio sampratą. Tad savigarbos prielaida yra abiejų moralinių galių ugdymas ir naudojimasis jomis, vadinasi, ir tikras teisingumo jausmas. Savigarba svarbi tuo, kad ji suteikia tikrą tą savo vertės jausmą, tvirtą įsitikinimą, jog verta įgyvendinti pasi-

[28] Apie savigarbą žr.: *Teorija*, §67. Apie jos vaidmenį argumentuojant dviejų teisingumo principų naudai žr. p. 178—183. Apie lygias politines laisves kaip savigarbos pagrindą žr. p. 234, 544—546.

[29] Apie sąžiningą politinių laisvių vertę žr.: ibid., p. 224—228, 233—234, 277—279 ir 356. Aptariant vienodas politines laisves kaip savigarbos pagrindą p. 544—546, tikroji šių laisvių vertė nėra minima. Tai derėjo padaryti. Žr. taip pat toliau, §7 ir §12.

rinktą savąją gėrio sampratą. Neturėdami savigarbos, nematome prasmės ką nors daryti, o jeigu kai kurie dalykai yra mums vertingi, stokojame valios jų siekti. Tad šalys daug reikšmės teikia tam, kiek teisingumo principai stiprina savigarbą, nes priešingu atveju šie principai negali veiksmingai padėti įgyvendinti tų gėrio sampratų, kurias pasirinko šalių atstovaujami žmonės. Šitaip apibūdinę savigarbą, mes teigiame, kad savigarbą sąlygoja ir skatina tam tikri vieši pamatinių socialinių institucijų bruožai, taip pat tai, kaip šios institucijos veikia drauge ir kaip šias institucijas pripažįstantys žmonės turėtų vertinti vienas kitą ir elgtis vienas su kitu (ir kaip jie paprastai vertina ir elgiasi). Šie pamatinių institucijų bruožai ir elgesio būdai, kurių visuomenė tikisi (ir paprastai gerbia) yra socialinės savigarbos pagrindai (anksčiau išvardyti 4 skirsnyje kaip paskutinioji pirminių gėrybių rūšis).

Iš anksčiau pateikto savigarbos apibūdinimo aiškėja, kad šie socialiniai pagrindai priskirtini prie svarbiausių pirminių gėrybių. Dabar šiuos pagrindus labai sąlygoja visuomeniniai teisingumo principai. Kadangi pamatines laisves garantuoja tik du teisingumo principai, jie veiksmingiau negu kitos alternatyvos skatina ir stiprina piliečių kaip lygių asmenų savigarbą. Tokį šių principų, kaip visuomeninių pamatinės struktūros principų, poveikį lemia jų turinys. Šis turinys turi du aspektus, kurie neatsiejami nuo vieno iš dviejų savigarbos elementų. Prisiminkime, jog pirmasis elementas yra mūsų pasitikėjimas savimi, kad esame visapusiškai bendradarbiaujantys visuomenės nariai. Šio pasitikėjimo ištakos — dviejų moralinių galių ugdymas ir naudojimasis jomis (šitaip įgyjamas veiksmingas teisingumo jausmas). Antrasis elementas yra tikras savo vertės jausmas, kylantis iš įsitikinimo, jog galime įgyvendinti vertingą gyvenimo planą. Pirmąjį elementą stiprina pamatinės laisvės, garantuojančios visapusišką ir išmintingą abiejų moralinių galių panaudojimą. Antrąjį elementą stiprina tai, kad ši garantija yra visuomeninės prigimties ir jai apskritai pritaria piliečiai, o visa tai egzistuoja drauge su tikra politinių laisvių verte ir diferencijos principu. Juk mūsų vertės jausmas ir pasitikėjimas savimi priklauso nuo to, kiek mus gerbia ir kiek į mus atsižvelgia kiti. Viešai pritardami pamatinėms laisvėms, piliečiai ge-

rai sutvarkytoje visuomenėje išreiškia abipusę pagarbą vienas kitam kaip protingos ir pasitikėjimo vertos būtybės, taip pat jie kartu pareiškia pripažįstą vertę, kurią visi piliečiai suteikia savo gyvenimo būdui. Tad pamatinės laisvės laiduoja tai, kad du teisingumo principai veiksmingiau negu kitos alternatyvos atitinka savigarbos keliamus reikalavimus. Dar kartą pažymėkime, jog šalys jokiu būdu nesirūpina tik tuo, kad teisingumo jausmas būtų ugdomas ir juo būtų naudojamasi dėl jo paties; nors, žinoma, šito negalima pasakyti apie visiškai autonomiškus gerai sutvarkytos visuomenės piliečius.

Čia galiu tik nurodyti trečią, ir paskutinį, argumentą, susijusį su teisingumo jausmu. Jis grindžiamas ta gerai sutvarkytos visuomenės samprata, kurią aš pavadinau „socialinė socialinių bendrijų asociacija"[30]. Mintis yra ta, kad demokratinė visuomenė, gerai sutvarkyta pagal du teisingumo principus, gali būti kiekvienam piliečiui daug visapusiškesnis gėris negu konkretus individualus gėris, kai individai turi kliautis tik savo planais arba užsisklęsti mažesnėse bendrijose. Galimybė prisidėti prie šio visapusiškesnio gėrio leistų labai padidinti ir sustiprinti konkretų kiekvieno žmogaus gėrį. Socialinės bendrijos gėris tobuliausiai įgyvendinamas tada, kai visi prisideda prie šio gėrio, bet tai gali daryti tik kai kurie ir galbūt tik nedaugelis. Šią idėją iškėlė von Humboldtas. Jis sako:

> Kiekvienas žmogus... gali vienu metu panaudoti tik vieną galią, arba, tiksliau, visa mūsų prigimtis skatina mus imtis vienu metu tik vienos veiklos. Todėl atrodo, kad žmogus neišvengiamai pasmerktas vienpusiškumui, nes jo energija silpnėja, kai ji nukreipiama į daugelį dalykų. Bet žmogus turi galią išvengti vienpusiškumo mėgindamas sutelkti skirtingas ir paprastai atskirai naudojamas prigimties galias, kiekvienu savo gyvenimo laikotarpiu spontaniškai derindamas gęstančias vienos veiklos kibirkštis su tomis, kurios įsižiebs ateityje, jis stengiasi padidinti ir paįvairinti savo galias harmoningai jas derindamas, užuot ieškojęs tik įvairių objektų, leidžiančių jas atskirai panaudoti. Tai, ką individas laimi susiedamas praeitį ir ateitį su dabartimi, visuomenė sukuria per skirtingų jos narių kooperaciją. Juk kiekviename savo gyvenimo tarpsnyje individas gali pasiekti tik vieną iš tų

[30] Apie šią sąvoką žr.: *Teorija*, §79. Ten aš jos nesiejau su pamatinėmis laisvėmis ir jų prioritetu, kaip kad mėginu daryti čia.

tobulybių, kurios gali būti būdingos žmogaus charakteriui. Tik todėl, kad egzistuoja socialinė bendrija, sudaryta jos narių vidinių norų ir sugebėjimų pagrindu, kiekvienas žmogus gali tapti turtingų kolektyvinių išteklių dalininku[31].

Kad pailiustruotume socialinės bendrijos idėją, pagalvokime apie grupę talentingų muzikantų, kurie visi apdovanoti tokiais pačiais įgimtais talentais ir todėl galėtų išmokti vienodai gerai groti visais orkestro instrumentais. Ilgai mokęsi ir repetavę jie labai įgunda groti savo pasirinktu instrumentu ir prisipažįsta, jog tai atitinka ribotas žmogaus galias; jie negali pakankamai profesionaliai groti daugeliu instrumentų, juo labiau negali groti jais visais iš karto. Tad šiuo ypatingu atveju, kai visų įgimti talentai yra tokie patys, grupė, koordinuodama savo lygiaverčių narių veiklą, laimi tokią pačią kiekvieno turimų sugebėjimų visumą. Bet netgi tada, kai šie įgimti muzikiniai gabumai nebūna vienodi, o kiekvienas asmuo išsiskiria savitu talentu, įmanoma gauti panašų rezultatą, jeigu šie gabumai deramai papildo vieni kitus ir gerai koordinuojami. Visada žmonės yra reikalingi vienas kitam, nes savo sugebėjimus galima realizuoti tik aktyviai bendradarbiaujant su kitais ir, beje, daugiausia juos galima realizuoti visų pastangomis. Individas gali būti tobulas tik dalyvaudamas socialinėje asociacijoje.

Šiame pavyzdyje orkestras yra socialinė bendrija. Bet egzistuoja tiek visuomeninių asociacijų rūšių, kiek yra žmogaus veiklos rūšių, atitinkančių būtinas sąlygas. Be to, pamatinė visuomenės struktūra sukuria prielaidas visoms šioms veikloms. Jeigu šios įvairios žmogaus veiklos rūšys tinkamai papildo viena kitą ir gali būti gerai koordinuojamos, mes prieiname sampratą, kad visuomenė yra socialinė socialinių bendrijų asociacija. Socialinę socialinių bendrijų asociaciją padaro galimą trys mūsų visuomeninės prigimties aspektai. Pirmasis aspektas yra tas, kad dėl įvairių žmogaus talentų tampa įmanoma daugybė jo veiklos rūšių ir įvairių šios veiklos organizavimo formų, kurios papildo vienos kitas. Antras aspektas yra tas, kad tai, kuo mes galėtume būti ir ką galėtume daryti,

[31] Ši ištrauka cituojama ibid., p. 523—524 *n*. Ji paimta iš: W. von Humboldt. *The Limits of State Action*, ed. by J. W. Burrow. — Cambridge: Cambridge University Press, 1969, p. 16—17.

smarkiai pranoksta tai, ką mes galime daryti ir kuo galime būti savo gyvenime. Todėl mes priklausome nuo kitų žmonių pastangų kooperuotis stengdamiesi ne tiktai gauti materialinių priemonių, reikalingų gerovei garantuoti, bet ir tapti tuo, kuo galėtume būti, ir daryti tai, ką galėtume daryti. Trečiasis aspektas yra mūsų gebėjimas veiksmingai jausti, kas yra teisingumas. Tai galėtų būti teisingumo principai, liečiantys teisingą tarpusavio sąveikos supratimą. Kai šiuos principus įgyvendina socialinės institucijos ir juos gerbia visi piliečiai, ir tai viešai pripažįstama, daugelio socialinių bendrijų veikla koordinuojama ir sudaroma socialinių bendrijų socialinė asociacija.

Kyla toks klausimas: kurie iš principų, kuriuos gali rinktis pirminėje pozicijoje esančios šalys, yra patys veiksmingiausi koordinuojant daugelį socialinių bendrijų ir sudarant vieną socialinę asociaciją? Čia iškyla du pageidavimai: pirma, šie principai turi būti aiškiai susiję su piliečių kaip laisvų ir lygių asmenų samprata ir šią sampratą turėtų implicitiškai suponuoti šių principų turinys ir lyg ją išreikšti. Antra, šie principai, kaip visuomenės pamatinės struktūros principai, turi suponuoti tarpusavio mainų tarp piliečių sampratą, kai šie visą gyvenimą socialiai bendradarbiauja kaip laisvi ir lygūs asmenys. Jeigu šie pageidavimai nėra patenkinami, mes negalime teigti, kad visuomenės kultūros turtingumas ir įvairovė yra visų jos narių pastangų kooperuotis siekiant abipusio gėrio rezultatas; taip pat mes negalime manyti, jog kultūra yra kažkas, prie ko mes galime prisidėti ir kur mes galime dalyvauti. Juk viešoji kultūra dažniausiai visada būna kitų kūrinys. Todėl piliečiai, norėdami paremti šiuos įsitikinimus, privalo ginti tarpusavio mainų sampratą, atitinkančią jų pačių savivoką, ir sugebėti atskirti, kas yra jų bendras visuomeninis tikslas ir juos siejantis ištikimybės objektas. Du teisingumo principai geriausiai garantuoja tokius įsitikinimus kaip tik todėl, kad pripažįstama, jog visuomeninis tikslas yra tarpusavio pagarbos pagrindu vertinti kiekvieną pilietį kaip laisvą ir lygų asmenį. Šis tikslas išryškėja tada, kai, nustatant du teisingumo principus, viešai ginamos vienodos pamatinės laisvės. Tarpusavio mainų saitai apraizgo visą visuomenę, o individų ir grupių laimėjimai nebėra vertinami kaip atskiros asmenų arba bendrijų gėrybės.

Pagaliau pažymėkime, kad šitaip aiškinant socialinės bendrijos gėrį, pirminėje pozicijoje esančioms šalims nereikia konkrečiai žinoti, kokia yra konkreti jų atstovaujamų žmonių gėrio samprata. Juk kad ir kokios būtų žmonių gėrio sampratos, jas praplės ir sustiprins visapusiškesnis socialinės bendrijos gėris, jeigu šių žmonių konkrečios sampratos atitinka tam tikrus plačius tokių sampratų kriterijus ir yra suderinamos su teisingumo principais. Tad pirminėje pozicijoje esančios šalys gali remtis šiuo trečiuoju argumentu, nes jis nepažeidžia apribojimų, keliamų svarstymui. Siekdamos konkretaus jų atstovaujamų žmonių gėrio, šalys renkasi principus, kurie garantuoja pamatines laisves. Tai yra geriausias būdas įtvirtinti visapusišką socialinės bendrijos gėrį ir jį laiduojantį veiksmingą teisingumo jausmą. Probėgom pažymiu, kad visuomenės, kaip socialinių bendrijų socialinės asociacijos, samprata paaiškina, kodėl, esant laisvės režimui, įmanoma ne tik prisitaikyti prie gėrio sampratų pliuralizmo, bet ir taip koordinuoti įvairias žmonių veiklos rūšis, kad šios virstų visapusiškesniu gėriu, prie kurio kiekvienas gali prisidėti ir kurio siekiant kiekvienas gali dalyvauti. Pažymėkime, kad šio visapusiškesnio gėrio negalima sukonkretinti remiantis vien gėrio samprata, reikia ir konkrečios teisingumo, būtent teisingumo kaip nešališkumo, sampratos. Taigi šis visapusiškesnis gėris suponuoja šią teisingumo sampratą, ir jį galima pasiekti, jeigu jau turimos konkrečios gėrio sampratos tenkina anksčiau išdėstytas bendrąsias sąlygas. Remiantis prielaida, kad racionalu, jog šalys taria esant sąlygas sudarytas, jos gali šį visapusiškesnį gėrį traktuoti kaip didinantį jų atstovaujamų žmonių gėrį — ir nesvarbu, kokios konkrečios šių žmonių gėrio sampratos.

Tuo užbaigiame argumentų apžvalgą. Šiais argumentais remiasi pirminėje pozicijoje esančios šalys, kai jos renkasi du teisingumo principus, garantuojančius vienodas pamatines laisves ir sąlygojančius jų prioritetą. Aš nemėginau aprėpti visų galimų argumentų ir nesistengiau įvertinti, kokia mano aptartųjų argumentų santykinė reikšmė. Mano tikslas buvo apžvelgti svarbiausius argumentus. Nėra abejonės, kad argumentai, susiję su sugebėjimu kurti gėrio sampratą, yra geriau žinomi (galbūt todėl, kad jie atrodo paprastesni) ir, kalbant be ceremonijų, svaresni. Bet aš manau, jog taip

pat yra svarbūs argumentai, susiję su gebėjimu jausti, kas yra teisingumas. Visur aš kiekviena proga pabrėždavau, kad šalys, besistengiančios paremti konkrečias jų atstovaujamų žmonių gėrio sampratas, būna priverstos rinktis principus, kurie skatina ugdyti dvi moralines galias ir leidžia visapusiškai ir išmintingai jomis naudotis. Prieš pradėdamas nagrinėti, kaip reikia sukonkretinti ir suderinti pamatines laisves vėlesniais etapais (tai yra prieš pradėdamas nagrinėti tai, ką anksčiau pavadinau „antrąja spraga"), turiu aptarti svarbų pirmojo teisingumo principo bruožą, apie kurį užsiminiau keletą kartų, — būtent tikrąją politinių laisvių vertę. Aptarinėjant šį bruožą, paaiškės, kiek pamatines laisves ir jų prioritetą lemiantys argumentai priklauso nuo dviejų teisingumo principų turinio — susijusių reikalavimų sankaupos.

7. *Pamatinės laisvės ne tik formalios*

Ankstesnius skirsnius galime apibendrinti šitaip: pirma, pirminės pozicijos procedūra sulygina šalis ir jos laikosi suvaržymų, kurie išreiškia protingumo aspektą. Antra, šalys yra racionalios ir autonomiškos atstovės, kurių svarstymai išreiškia racionalumo aspektą. Šios dvi sąlygos garantuoja, kad kiekvienam piliečiui būna nešališkai atstovaujama, kai atrinkinėjami teisingumo principai, reguliuojantys pamatinę visuomenės struktūrą. Šalys turi rinktis iš alternatyvių principų vadovaudamosi tik tokiais motyvais, kuriuos lemia jų atstovaujamų žmonių gėris. Dėl priežasčių, kurias tik ką aptarėme, šalys teikia pirmenybę tiems principams, kurie laiduoja platų konkrečių (bet nežinomų) gėrio sampratų spektrą ir tvirčiausiai garantuoja tas politines ir socialines sąlygas, kurios būtinos norint tinkamai ugdyti dvi moralines galias ir visapusiškai bei išmintingai jomis naudotis. Remiantis prielaida, kad pamatinės laisvės ir jų prioritetas garantuoja šias sąlygas (esant pakankamai palankioms aplinkybėms), du teisingumo principai — beje, pirmasis principas turi pirmenybę prieš antrąjį — tampa principais, kuriems pritariama. Šitaip pasiekiama tai, ką aš anksčiau vadinau teisingumo kaip nešališkumo „pradiniu tikslu". Bet čia galima teisėtai priekaištauti, kad nesu aptaręs sąlygų, kaip aprūpinti materialinėmis priemonėmis, kurių reikia norint didinti žmonių gėrį. Ar pamatines laisves ir jų prioritetą lemiantys principai

yra priimtini, priklauso nuo to, kiek šiuos principus papildo kiti principai, garantuojantys sąžiningą šių priemonių padalijimą.

Čia pat kyla klausimas: kiek teisingumas kaip nešališkumas leidžia spręsti ilgalaikę problemą, kad, taip sakant, pamatinės laisvės gali pasirodyti esančios tik formalios?[32] Daugelis, ypač radikalūs demokratai ir socialistai, įrodinėjo, kad nors gali atrodyti, jog piliečiai yra iš tikrųjų lygūs, vis dėlto, ko gero, rasis socialinė ir ekonominė nelygybė, jeigu pamatinės laisvės ir tikroji galimybių lygybė, priklausančios pamatinei struktūrai, bus pernelyg didelės. Einantys aukštesnes pareigas ir turtingesni žmonės gali savo naudai reguliuoti įstatymų leidybą. Atsakydami į šį klausimą, nurodykime, koks yra skirtumas tarp pamatinių laisvių ir šitų laisvių vertės[33]: pamatines laisves sukonkretina institucinės teisės ir pareigos, kurios suteikia teisę piliečiams daryti, jeigu šie nori, įvairius dalykus ir draudžia kištis kitiems. Pamatinės laisvės yra teisiškai saugomų veiklos būdų ir galimybių rėmai. Žinoma, nemokšiškumas ir skurdas bei materialinių priemonių stoka apskritai trukdo žmonėms naudotis savo teisėmis ir išnaudoti šias progas. Bet užuot manę, kad šios ir panašios kliūtys varžo asmens laisvę, mes manome, kad jos daro įtaką laisvės vertei, tai yra tam, kiek asmenims naudingos jų laisvės. Taigi teisingumo kaip nešališkumo sampratoje šis naudingumas yra sukonkretinamas pateikiant pirminių gėrybių, reguliuojamų pagal antrąjį teisingumo principą, sąrašą. Jis konkretinamas nurodant ne asmens gerovės lygį (arba naudingumo funkciją), bet tas pirmines gėrybes, kurių reikalavimas traktuojamas kaip reikalavimas patenkinti ypatingus poreikius. Šiuos poreikius apibrėžia tikslai, kuriuos kelia politinė teisingumo samprata. Vienos pirminės gėrybės, tokios kaip pajamos ir turtas, suvokiamos kaip materialios visų tikslų priemonės, leidžiančios piliečiams siekti savo tikslų vienodų laisvių ir tikrai lygių galimybių pagrindu.

[32] Esu dėkingas Normanui Danielsui už tai, kad jis iškėlė klausimą, į kurį mėginu atsakyti šiame skirsnyje. Žr. jo „Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty". — In Daniels, p. 253—281. Esu dėkingas Joshua Rabinowitziui už plačius komentarus ir diskusiją.

[33] Toliau šiame skirsnyje ir kitame gvildenamas paragrafas, kuris *Teorijoje* prasideda 204 p.

Tad teisingumo kaip nešališkumo sąlygomis visi piliečiai turi tas pačias lygias pamatines laisves, ir nekyla klausimas, kaip kompensuoti už mažesnę laisvę. Bet laisvė nėra visiems vienodai vertinga arba naudinga. Diferencijos principo taikymas leidžia kai kuriems piliečiams turėti, pvz., didesnes pajamas ir turtą, taigi ir daugiau priemonių savo tikslams siekti. Tačiau, kai šis principas įgyvendinamas, už mažesnės vertės laisvę kompensuojama: visiems tikslams tinkamos priemonės, kuriomis gali naudotis labiausiai nuskriausti visuomenės nariai, siekdami savo tikslų, būtų net dar menkesnės, jeigu ekonominė ir socialinė nelygybė, vertinama remiantis pirminių gėrybių sąrašu, būtų kitokia, negu ji yra. Pamatinė visuomenės struktūra tokia, kad ji maksimaliai pagausina tų pirminių gėrybių, kuriomis gali naudotis labiausiai nuskriaustieji, ir šitaip leidžiama jiems naudotis tokiomis pačiomis pamatinėmis laisvėmis, kokiomis naudojasi visi. Tai yra vienas svarbiausių politinio ir socialinio teisingumo tikslų.

Žinoma, šis laisvės ir laisvės vertės skyrimas tėra apibrėžimas ir neišsprendžia esminio klausimo[34]. Kyla mintis vienodas pamatines laisves derinti su principu, padedančiu skirstyti tam tikras pirmines gėrybes, kurios suvokiamos kaip visiems tikslams tinkamos priemonės, leidžiančios siekti mūsų tikslų. Šis apibrėžimas yra pirmas žingsnis mėginant sukurti vientisą ir neprieštaringą laisvės ir lygybės sampratą. Ar šis laisvės ir lygybės derinys priimtinas, priklauso nuo to, ar jis garantuoja veiksmingą teisingumo teoriją, kuri, deramai apmąstyta, atitiktų motyvuotus mūsų įsitikinimus. Bet siekdami šito atitikimo mūsų motyvuotiems įsitikinimams, turime žengti dar vieną svarbų žingsnį ir ypatingu būdu traktuoti lygias politines laisves. Tai yra padaroma pirmąjį teisingumo principą papildant garantija, kad politines laisves, ir tik šias laisves, laiduoja tai, ką aš pavadinau jų „sąžininga verte"[35].

[34] Deja, paragrafas, kuris *Teorijoje* prasideda 204 p., gali sukelti ir priešingą įspūdį.

[35] Nors idėja apie tikrą lygių politinių laisvių vertę yra svarbus *Teorijoje* pateikiamų dviejų teisingumo principų aspektas, ši idėja nebuvo pakankamai išplėtota ir paaiškinta. Todėl buvo lengva nepastebėti jos reikšmės. Reikšmingos nuorodos pateikiamos išn. 29.

Paaiškinu: ši garantija reiškia, jog politinės laisvės turėtų apytikriai ar bent jau pakankamai vienodą vertę visiems piliečiams nepriklausomai nuo jų socialinės arba ekonominės padėties. Politinės laisvės turi būti lygios ta prasme, kad kiekvienas turėtų realią galimybę užimti valstybines pareigas ir daryti įtaką politiniams sprendimams. Ši sąžiningų galimybių samprata yra analogiška sąžiningų galimybių lygybės sampratai, kurią suponuoja antrasis teisingumo principas[36]. Kada pirminėje pozicijoje esančios šalys pripažįsta laisvės prioritetą, jos supranta, kad lygios politinės laisvės čia traktuojamos šiuo ypatingu būdu. Vertindami, kiek priimtina tokia samprata, kuri aprėpia kartu laisvę ir lygybę, privalome turėti omenyje, jog dviejuose teisingumo principuose politinėms laisvėms priklauso ypatinga vieta.

Nėra reikalo filosofinėje doktrinoje išsamiai svarstyti, kokių reikia institucijų, kad būtų garantuota tikroji lygių politinių laisvių vertė, lygiai kaip nėra reikalo svarstyti, kokių reikia įstatymų ir taisyklių, kad būtų garantuota konkurencija rinkos ekonomikoje. Vis dėlto reikia pripažinti, jog problema, kaip garantuoti sąžiningą politinių laisvių vertę, yra tokia pat svarbi, o gal ir svarbesnė negu problema, kaip garantuoti tikrą konkurenciją rinkoje. Juk jeigu nėra bent apytikriai išlaikoma sąžininga šių laisvių vertė, maža vilties, kad būtų įtvirtintos ar išlaikytos ir pamatinės institucijos. Kaip geriausia daryti — sudėtingas ir sunkus klausimas, o dabartiniu metu galbūt trūksta ir reikiamo istorinio patyrimo, ir teorinio supratimo, tad privalome žengti pirmyn klaidų ir bandymų keliu. Bet atrodo, kad viena iš galimybių garantuoti sąžiningą vertę — tai išlaikyti politinių partijų nepriklausomybę nuo didelių privačios ekonominės ir socialinės galios centrų privačią nuosavybę pripažįstančioje demokratijoje bei jų nepriklausomybę nuo valdžios kontrolės ir biurokratų galios liberalaus socialistinio režimo sąlygomis. Abiem atvejais visuomenė turi prisiimti bent jau didelę politinio proceso organizavimo ir realizavimo kaštų dalį. Ji taip pat privalo reguliuoti rinkimus. Garantuoti sąžiningą politinių laisvių vertę — tai viena iš galimybių atremti teisingumo kaip nešališkumo sampratai metamą priekaištą, jog pamatinės laisvės yra tik formalios.

[36] Apie tikrą galimybių lygybę žr.: ibid., p. 72—74 ir §14.

Šiam politinių laisvių sąžiningos vertės garantavimui būdingi keli įsidėmėtini bruožai. Pirma, kiekvienam piliečiui suteikiamos sąžiningos ir maždaug lygios galimybės naudotis valstybės teikiamomis paslaugomis, turinčiomis padėti įgyvendinti konkretų politinį tikslą, — būtent paslaugomis, kurias apibrėžia konstitucinės normos ir procedūros, valdančios politinį procesą ir kontroliuojančios patekimą į politinės valdžios postus. Kaip aptarsime vėliau (9 skirsnis), šios normos ir procedūros turi būti nešališkos, kad būtų leidžiami teisingi ir veiksmingi įstatymai. Reikia pažymėti, kad pagrįstos lygių piliečių pretenzijos varžomos tam tikrų standartinių apribojimų, kurie kyla iš sąmoningo ir lygaus dalyvavimo politiniame procese sampratos. Antra, šiame politiniame procese negali, taip sakant, dalyvauti visi. Todėl tie, kurie turi palyginti daugiau priemonių, gali telktis ir, nesant tikros politinių laisvių vertės garantijų, išstumti tuos, kurie turi mažiau priemonių. Negalime būti tikri, jog nelygybė, kurią leidžia diferencijos principas, bus pakankamai nedidelė, kad taip neįvyktų. Aišku, kai nėra antrojo teisingumo principo, rezultatas būna iš anksto nulemtas. Kadangi ne visi gali dalyvauti politiniame procese, tai politinių laisvių naudingumas kur kas labiau negu kitų pamatinių laisvių naudingumas priklauso nuo to, koks mūsų socialinis statusas ir padėtis pajamų bei turto pasiskirstymo požiūriu. Kai mes nagrinėjame ir išskirtinį politinio proceso vaidmenį renkantis įstatymus ir politiką, kuriais reguliuojama pamatinė struktūra, nėra neįmanoma, jog specialios tikros vertės garantijos būtų suteiktos tik šioms laisvėms. Šitokia garantija yra natūralus sankirtos taškas tarp, viena vertus, tik formalios laisvės ir, antra vertus, tam tikrų platesnių visų pamatinių laisvių garantijų.

Paminėjus šį sankirtos tašką, kyla klausimas, kodėl platesnės garantijos nėra įtrauktos į pirmąjį teisingumo principą. Nors pirmiau reikėtų paaiškinti, ką turėtų reikšti platesnės sąžiningos vertės garantijos, aš manau, jog į šį klausimą galima atsakyti taip: tokios garantijos būna arba iracionalios, arba nereikalingos, arba skaldančios socialiniu požiūriu. Tad pirmiausia manykime, kad jos reikalauja lygiai paskirstyti ne tik pamatines laisves, bet ir visas pirmines gėrybes. Manau, jog šį principą reikėtų atmesti kaip iracionalų, nes jis neleidžia visuomenei atitikti tam tikrų esminių reikalavimų, keliamų socialinei organizacijai, išnaudoti paskatų siekti

efektyvumo, taip pat neleidžia dar daugelio kitų dalykų. Antra, šias platesnes garantijas galima suprasti taip, tarsi kiekvienam piliečiui turėtų būti garantuotas tam tikras fiksuotas pirminių gėrybių krepšys. Šitokiu būdu būtų viešai parodytas idealas — įtvirtinti lygią visų žmonių laisvių vertę. Kad ir kokie būtų šio pasiūlymo pranašumai, diferencijos principo požiūriu jis nereikalingas. Juk lygiai taip pat jau galima vertinti ir bet kurią pirminių gėrybių, kuriomis naudojasi labiausiai nuskriaustieji, sąrašo dalį. Trečias, ir paskutinis, dalykas yra tas, kad šias garantijas galima suprasti tarsi reikalavimą skirstyti pirmines gėrybes atsižvelgiant į interesų, laikomų itin svarbiais, turinį, pvz., atsižvelgiant į religinius interesus. Tad kai kurie žmonės gali manyti, kad viena iš jų religinių pareigų keliauti kaip piligrimams į tolimas vietas arba statyti didingas katedras ar šventyklas. Religinės laisvės lygios vertės garantavimą šiuo atveju reikėtų suprasti taip, jog tokiems žmonėms turėtų būti skiriamas specialus aprūpinimas, kad jie galėtų atlikti savo pareigas. Tad šiuo požiūriu jų religiniai poreikiai yra lyg ir svarbesni siekiant įgyvendinti politinį teisingumą, o tie, kurių religiniai įsitikinimai verčia juos kelti tik kuklius reikalavimus dėl materialinių priemonių, negauna tokio aprūpinimo; jų religiniai poreikiai nėra labai svarbūs. Aišku, kad tokios rūšies garantijos skaldo visuomenę, jos būna religinių ginčų, o gal net pilietinių kivirčų priežastis. Manau, jog panašūs padariniai būna visada, kai visuomeninė teisingumo samprata taip pakoreguoja piliečių pretenzijas į visuomeninius išteklius, kad kai kurie gauna daugiau negu kiti — tai priklauso nuo to, kokie galutiniai jų gėrio sampratos tikslai ir jų atsidavimas savosioms sampratoms. Panašiai skaldo visuomenę proporcingo reikmių tenkinimo principas. Šis pirminių gėrybių skirstymo principas priklauso nuo diferencijos principo taip, kad dalis K (kur $0 < K \leq 1$), kuria matuojama, kiek yra įgyvendinta piliečio gėrio samprata, yra visų vienoda ir maksimaliai padidinta. Kadangi šį principą aš aptariau kitur, tai čia jį apeisiu[37].

Pakanka pasakyti, kad viena iš pagrindinių priežasčių, kodėl, sprendžiant politinio teisingumo klausimus, piliečių pretenzijų pagrįstumas vertinamas pagal pirminių gėrybių sąrašą, yra kaip tik

[37] Žr. „Fairness to Goodness". — In *Philosophical Review 84*, October 1975, p. 551—553.

siekimas pašalinti visuomenę skaldančius ir nesutaikomus konfliktus, kuriuos sukeltų tokie principai[38].

Pagaliau turėtų būti aišku, kodėl ypatingas lygių politinių laisvių traktavimas reiškiasi tuo, kad garantuojama sąžininga jų vertė. Taip yra ne todėl, kad politinis gyvenimas ir visų dalyvavimas demokratinėje savivaldoje laikomi ypatingu visiškai autonomiškų piliečių gėriu. Priešingai, gėrio samprata, kuri politinį gyvenimą traktuoja kaip svarbiausią dalyką, tėra viena iš daugelio gėrio sampratų. Turint omenyje šiuolaikinės valstybės mastą, dauguma piliečių savo gėrio sampratose galimybei naudotis politinėmis laisvėmis teikia mažesnę reikšmę negu galimybėms naudotis kitomis pamatinėmis laisvėmis. Politinių laisvių sąžiningos vertės garantavimas įtrauktas į pirmąjį teisingumo principą todėl, kad tai yra būtina siekiant įtvirtinti teisingų įstatymų leidybą ir užtikrinti, kad visi maždaug vienodai galėtų dalyvauti tikrame politiniame gyvenime, kurį reglamentuoja konstitucija. Siekiama, kad į pamatinę visuomenės struktūrą būtų įtraukta veiksminga politinė procedūra, kuri šioje struktūroje atspindėtų pirminei pozicijai būdingą nešališką žmonių atstovavimą. Šios procedūros nešališkumas, kurį laiduoja sąžiningos politinių laisvių vertės garantavimas, kartu su antruoju teisingumo principu (diferencijos principu) duoda atsakymą, kodėl pamatinės laisvės nėra vien formalios.

8. Visiškai pakankama pamatinių laisvių sistema

Dabar aptarsiu, kaip būtų galima užpildyti antrąją spragą. Prisiminkime, jog ši spraga atsiranda todėl, kad turime daug laisvių, kurias toliau reikia konkretinti ir vėliau suderinti tarpusavyje. Privalome turėti kriterijų, kaip tai daryti. Atsižvelgdami į visuomenės sąlygas, mes stengiamės įtvirtinti geriausią arba bent visiškai pakankamą pamatinių laisvių sistemą. Atrodo, jog vienas iš *Teorijoje* siūlomų kriterijų — konkretinti ir derinti tarpusavyje pamatines laisves taip, kad būtų įtvirtinta plačiausia šitų laisvių sistema. Tai yra grynai kiekybinis kriterijus, neleidžiantis atskirti, kurie atvejai yra

[38] Žr. toliau „Social Unity and Primary Goods", §4 ir §5.

reikšmingesni. Be to, jis nėra visuotinai pritaikomas ir juo nėra nuosekliai vadovaujamasi. Kaip pažymėjo Hartas, šis maksimalaus platumo kriterijus pritaikomas ir patenkinamas tik paprasčiausiais ir visai nereikšmingais atvejais[39]. Antrasis *Teorijoje* siūlomas kriterijus yra tas, kad idealiai taikydami teisingumo principus, mes turime vadovautis atstovaujamo lygiateisio piliečio požiūriu ir derinti laisvių sistemą atsižvelgdami į racionalius — retrospektyviai žiūrint — šio piliečio interesus. Bet Hartas manė, kad šių interesų turinys nebuvo atskleistas pakankamai aiškiai, todėl šio turinio žinojimas negali būti kriterijumi[40]. Šiaip ar taip, atrodo, kad du kriterijai prieštarauja vienas kitam, ir nesakoma, kad plačiausia laisvių sistema yra geriausia[41].

Privalau paaiškinti šią dviprasmybę dėl kriterijaus. Kyla pagunda manyti, jog trokštamas kriterijus leistų mums geriausiai, arba optimaliausiai, sukonkretinti ir suderinti pamatines laisves. Savo ruožtu tai reikštų, kad yra kažkas, ką privalo maksimizuoti pamatinių laisvių sistema. Priešingu atveju, kaip būtų galima nustatyti, kuri sistema yra geriausia? Bet iš tikrųjų ankstesniame aiškinime, kaip užpildoma pirmoji spraga, slypi prielaida, kad pamatinių laisvių sistema nėra sudaroma siekiant ką nors maksimizuoti ir, konkrečiai, ji nėra kuriama siekiant ugdyti ir naudoti moralines galias[42]. Ko gero, šios laisvės ir jų prioritetas turi vienodai garan-

[39] Žr.: Hart, p. 542—543; Daniels, p. 239—240.

[40] Hart, p. 543—547; Daniels, p. 240—244.

[41] Žr.: *Teorija*, p. 250. Čia dėstydamas prioriteto taisyklę, aš pasakiau, kad „ne tokia plati laisvė privalo sustiprinti visą laisvių, kuriomis naudojasi visi, sistemą". Čia „laisvės sistema" reiškia „lygių pamatinių laisvių sistemą", kaip ji suprantama dėstant tame pačiame puslapyje pirmąjį principą.

[42] Man atrodo aišku, kad elgdamiesi iš geriausių paskatų arba iš subalansuotų paskatų, kurias apibrėžia moralinė koncepcija, apskritai nieko nemaksimizuojame. Moralinių koncepcijų prigimtis lemia, ar kas nors yra maksimizuojama. Tad nei W. D. Rosso veikalo *The Right and the Good*. — Oxford: Clarendon Press, 1933, pliuralistinis intuityvizmas, nei Isaiaho Berlino esė rinkinio *Four Essays on Liberty* liberalizmas nenurodo nieko konkretaus, ką reiktų maksimizuoti. Dažniausiai ir ekonomistas, kalbėdamas apie naudingumo funkciją, nenurodo nieko konkretaus, ką būtų galima maksimizuoti. Naudingumo funkcija tėra namų ūkio arba ekonomikos subjekto preferencijų matematinis vaizdas, darant prielaidą, jog šios preferencijos atitinka tam tikras sąlygas. Grynai formaliu požiūriu niekas negali sutrukdyti subjektui — intuityvistui pliuralistui — būti naudingam. (Aišku, gerai žinoma, kad subjektas, kuris preferencijas rikiuoja pagal žodyną, nebūna naudingas.)

tuoti visiems piliečiams socialines sąlygas, kurios yra esminės siekiant mano vadinamaisiais „dviem pamatiniais atvejais" tinkamai ugdyti šias galias ir jomis visapusiškai bei išmintingai naudotis.

Pirmasis atvejis susijęs su sugebėjimu jausti, kas yra teisingumas, bei teisingumo principų taikymu pamatinei visuomenės struktūrai ir jos socialinei politikai. Čia priklauso ir politinės laisvės bei minties laisvė, kurias aptarsime vėliau. Antrasis pamatinis atvejis susijęs su sugebėjimu susikurti gėrio sampratą ir liečia svarstančio proto principų taikymą mūsų elgesiui visą gyvenimą. Čia priklauso ir sąžinės bei asociacijų laisvė. Pamatiniai atvejai skiriasi todėl, kad teisingumo principai ir svarstančiojo proto principai turi būti taikomi skirtingos bendrosios apimties ir skirtingos prigimties dalykams. Pamatinio atvejo sąvoka leis mums vėliau suformuluoti laisvės reikšmingumo sampratą, padedančią išsiaiškinti, kaip užpildyti antrąją spragą[43].

Išvada bus ta, kad vėlesniuose etapuose kriterijumi turi būti laikomas sugebėjimas taip sukonkretinti ir suderinti pamatines laisves, kad būtų galima tinkamai ugdyti abi moralines galias ir visapusiškai bei išmintingai jomis naudotis esant tokioms socialinėms sąlygoms, kai gerai sutvarkytoje visuomenėje atsiranda du pamatiniai atvejai. Tokią laisvių sistemą aš vadinsiu „visiškai pakankama sistema". Šis kriterijus nesikerta su antruoju anksčiau minėtu kriterijumi — laisvės sistemos derinimu atsižvelgiant į racionalius atstovaujamų lygių piliečių interesus. Juk iš argumentų, kuriais remdamosi pirminėje pozicijoje esančios šalys pripažįsta du teisingumo principus, matyti, kad šiems interesams, vertinamiems iš tam tikros perspektyvos, įgyvendinti geriausiai tinka visiškai pakankama sistema. Taigi antroji spraga užpildoma iki galo tuo pačiu būdu kaip pirmoji spraga.

Yra dvi priežastys, kodėl konkretinant ir derinant pamatinių laisvių sistemą netinka maksimumo idėja. Pirma, trūksta nuoseklios to, ką reikia maksimizuoti, sampratos. Mes negalime vienu metu maksimaliai ugdyti ir panaudoti abi moralines galias. Ir kaip galėtume maksimaliai ugdyti ir naudoti kiekvieną iš šių galių at-

[43] Esu dėkingas Susan Wolf, kad ji išaiškino pamatinio atvejo sąvoką.

skirai? Ar mes siektume, kad kuo dažniau, kitiems dalykams esant vienodiems, sąmoningai būtų skelbiamos gėrio sampratos? Tai būtų absurdiška. Be to, neturime sampratos, kaip maksimaliai ugdyti šias galias. Mes turime tik gerai sutvarkytos visuomenės — tam tikrų bendrų jos bruožų bei tam tikrų pamatinių jos institucijų — sampratą. Turėdami šią sampratą, mes stengiamės, tinkamai ir visapusiškai atsižvelgdami į du pamatinius atvejus, suprasti, kaip ugdyti ir panaudoti šias dvi galias.

Kita priežastis, kodėl netinka maksimumo idėja, yra ta, kad asmuo turi ne tik dvi moralines galias, bet ir konkrečią gėrio sampratą. Prisiminkime, kad tokia samprata aprėpia surikiuotus tam tikrus galutinius tikslus ir interesus, atsidavimą ir ištikimybę asmenims ir bendrijoms, taip pat pasaulėžiūrą, kurios pagrindu galima suprasti šiuos tikslus ir atsidavimą. Jeigu piliečiai neturėtų konkrečių gėrio sampratų, kurias stengtųsi įgyvendinti, teisingos gerai sutvarkytos visuomenės socialinės institucijos būtų beprasmės. Žinoma, argumentai moralinių galių ugdymo ir naudojimo naudai smarkiai skatina pirminėje pozicijoje esančias šalis pripažinti pamatines laisves ir jų prioritetą. Tačiau, nors ir labai svarbūs šie argumentai, tai nereiškia, kad moralinių galių naudojimas visuomenės piliečiams yra aukščiausia arba vienintelė gėrio forma. Veikiau šių galių vaidmuo ir panaudojimas (deramais atvejais) yra gėrio sąlyga. Būtent piliečiai privalo elgtis teisingai ir racionaliai pagal aplinkybes. Konkrečiai, jų teisingas ir garbingas elgesys (ir visiškai autonomiškas) daro juos, kaip sakytų Kantas, vertus laimės; mat jų teigiamybės tampa be išlygų žavingos, o jų malonumai — visiškai geri[44]. Tačiau būtų beprotybė maksimizuoti teisingus ir racionalius veiksmus, be galo dauginant progas, kai būtina teisingai ir racionaliai elgtis.

Versta iš: Rawls J. *Political Liberalism*. — Columbia University Press, 1993. — P. 283—333

[44] Pagrindinė Kanto doktrinos tema yra ta, kad moralės filosofija tyrinėja ne tai, kaip tapti laimingam, o tai, kaip tapti vertam laimės. Ši tema driekiasi per visus pagrindinius jo darbus, pradedant *Pirmąja kritika*; žr. A 806, B 834.

ROBERT NOZICK

PASKIRSTOMASIS TEISINGUMAS

Minimali valstybė yra ekstensyviausia valstybė, kurią galima pateisinti. Visos ekstensyvesnės valstybės pažeidinėja žmonių teises. Vis dėlto daug autorių stengėsi argumentuotai pateisinti tokias valstybes. Dėl šios knygos apimties neįmanoma išnagrinėti visų jų pateiktų argumentų. Todėl daugiausia dėmesio skirsiu tiems argumentams, kurie visuotinai pripažįstami svariausiais ir įtakingiausiais. Norėčiau nurodyti kaip tik jų trūkumus. Šiame skyriuje apsvarstysime teiginį, jog ekstensyvesnė valstybė pateisinama todėl, kad ji yra būtinas (arba geriausias) įrankis paskirstomajam teisingumui įgyvendinti; kitame skyriuje imsimės įvairių kitų teiginių.

Terminas „paskirstomasis teisingumas" nėra neutralus. Girdėdami terminą „paskirstymas", dauguma žmonių mano, kad kažkas arba koks nors mechanizmas, dalindamas daiktų atsargas, vadovaujasi tam tikru principu arba kriterijumi. Į šį dalių skirstymo procesą galėjo įsibrauti kokia nors klaida. Tad mažų mažiausiai lieka atviras klausimas, ar nereikėtų atlikti *per*skirstymo, ar neturėtume iš naujo atlikti tai, kas buvo jau padaryta, nors ir prastai. Tačiau mes nesame vaikai, kuriems kažkas padalijo po pyrago gabalą, o dabar mėgina ištaisyti nerūpestingo pjaustymo padarinius. Nėra jokio *centrinio* skirstymo, nėra jokio asmens ar asmenų grupės, turinčių teisę kontroliuoti visus išteklius ir kartu spręsti, kaip juos reikėtų išdalyti. Tai, ką gauna kiekvienas asmuo, jis gauna iš kitų, kurie jam duoda tai mainais už ką nors arba kaip dovaną. Laisvoje visuomenėje skirtingi asmenys valdo įvairius ištek-

15 678

lius, ir nauja nuosavybė atsiranda kaip asmenų savanoriškų mainų ir veiksmų rezultatas. Šioje visuomenėje nei skirstomos, nei dalijamos gėrybės — lygiai kaip nėra skirstomi sutuoktiniai visuomenėje, kurioje žmonės patys renkasi, ką vesti. Bendras rezultatas — tai daugelio individualių sprendimų, kuriuos turi teisę daryti suinteresuoti individai, išdava. Tiesa, kai kurios termino „paskirstymas" reikšmės neimplikuoja anksčiau deramai atlikto paskirstymo pagal kokį nors kriterijų (pvz., toks būtų terminas „tikimybinis pasiskirstymas"). Vis dėlto, nepaisant šio skyriaus pavadinimo, geriausia būtų vartoti akivaizdžiai neutralius terminus. Mes kalbėsime apie nuosavybę. Teisingumo principas nuosavybės srityje nurodo (iš dalies), ką teisingumas mums reiškia (reikalauja iš mūsų) šioje srityje. Pirmiausia išdėstysiu, ką manau esant tinkamu požiūriu į teisingumą nuosavybės srityje, o po to vėl aptarsiu alternatyvius požiūrius.

Teisės įgijimo teorija

Teisingumo klausimas nuosavybės srityje apima tris pagrindines temas. Pirmoji — tai *pradinis nuosavybės įgijimas*, anksčiau nevaldytų daiktų pasisavinimas. Čia iškyla daug klausimų: kaip galima įgyti savo nuosavybėn anksčiau niekam nepriklausiusius dalykus; kokiu būdu arba būdais galima pasisavinti šiuos dalykus; kokius dalykus ar daiktus galima šitaip pasisavinti, kokiu mastu kas nors pasisavinama konkrečiu atveju ir t.t. Mes aptarsime šios temos, kurios čia neformuluosime, painią tiesą — teisingo pasisavinimo principą. Antroji tema liečia vieno asmens *nuosavybės perdavimą* kitam asmeniui. Kokiu būdu asmuo gali perduoti nuosavybę kitam asmeniui? Kaip galima perimti nuosavybę iš kito asmens, kuris ją turi? Šiai temai priklauso bendras savanoriškų mainų apibūdinimas, dovanojimas ir (kita vertus) apgavystė, taip pat ji aprėpia konkrečias konvencines detales, būdingas tam tikrai visuomenei. Painią šios temos tiesą (neužmiršdami konvencinių detalių) pavadinsime teisingo perdavimo principu. (Taip pat tarsime, kad ši tiesa apima ir principus, nurodančius, kaip asmuo gali atsisakyti nuosavybės ir paversti ją niekieno.)

Jeigu visuomenė būtų visiškai teisinga, tai šis indukcinis apibrėžimas visiškai išspręstų teisingumo nuosavybės srityje klausimą.

1. Asmuo, kuris įgyja nuosavybę pagal teisingo įsigijimo principą, turi teisę į šią nuosavybę.
2. Asmuo, kuris įgyja nuosavybę pagal teisingo perdavimo principą iš ko nors, kas turi teisę į nuosavybę, pats turi teisę į nuosavybę.
3. Niekas neturi teisės į nuosavybę, išskyrus tuos, kurie įgyja ją (pakartotinai) taikant pirmą ir antrą principus.

Tobulas paskirstomojo teisingumo principas reikštų tiesiog tai, kad paskirstymas yra teisingas, jeigu kiekvienas turi teisę į nuosavybę, kurią įgijo per paskirstymą.

Paskirstymas yra teisingas, jeigu jis teisėtai randasi iš kito teisingo paskirstymo. Teisėtus būdus, kaip pereiti nuo vieno paskirstymo prie kito, apibrėžia teisingo perdavimo principas. Pirmuosius teisėtus „žingsnius" apibrėžia teisingo įsigijimo principas[1]. Tai, kas atsiranda iš teisingos situacijos darant teisingus žingsnius, yra savaime teisinga. Mainų būdai, kuriuos apibrėžia teisingo perdavimo principas, išlaiko teisingumą. Kaip tinkamos įrodinėjimo taisyklės padeda išlaikyti tiesą ir kiekviena išvada, kuri dedukciškai gaunama tik iš teisingų prielaidų, nuolatos taikant tokias taisykles, yra pati savaime teisinga, taip perėjimo iš vienos situacijos į kitą būdai, kuriuos apibrėžia teisingo perdavimo principas, išlaiko teisingumą, ir kiekviena situacija, realiai susiklostanti iš pakartotinių perėjimų iš teisingos situacijos pagal teisingumo principą, yra pati savaime teisinga. Analogija tarp išlaikančių teisingumą ir išlaikančių tiesą transformacijų būna pamokoma ir ten, kur ji netinka, ir ten, kur ji tinka. Norint įrodyti, kad išvada teisinga, pakanka parodyti, jog ji galėjo būti dedukuota iš teisingų prielaidų tiesą išlaikančiais būdais. Norint įrodyti, kad iš teisingos situacijos *galėjo* rastis teisinga situacija, *ne*pakanka nurodyti, jog ji atsirado teisingu būdu. Faktas, kad vagies aukos *galėjo* savo noru duoti jam do-

[1] Teisingo įsigijimo principas taip pat gali būti taikomas pereinant nuo vieno paskirstymo prie kito. Galite rasti niekam nepriklausantį daiktą ir jį pasisavinti. Reikia suprasti, kad aš turiu omenyje įsigijimą ir tada, kai suprastindamas kalbu tik apie nuosavybės perdavimą sandėrių keliu.

vanų, nesuteikia vagiui teisės į jo neteisėtai įgytą laimikį. Nuosavybės teisingumas yra istorinis; jis priklauso nuo to, kas tikrovėje vyko. Prie šio klausimo grįšime vėliau.

Ne visos realios situacijos susiklosto pagal du nuosavybės teisingumo principus: teisingo įsigijimo ir teisingo perdavimo. Kai kurie žmonės vagia iš kitų arba juos apgaudinėja, arba pavergia kitus grobdami jų produktą ir neleisdami jiems gyventi, kaip jie norėtų, arba prievarta trukdo kitiems konkuruoti mainų sistemoje. Nė vienas iš šių perėjimo iš vienos situacijos į kitą būdų nėra leistinas. O kai kurie asmenys įgyja nuosavybę tokiais būdais, kurių nesankcionuoja teisingo įgijimo principas. Kadangi egzistuoja praeities neteisingumas (ankstesnieji dviejų pirmųjų teisingos nuosavybės principų pažeidimai), atsiranda trečioji svarbi tema, liečianti teisingą nuosavybę, — tai nuosavybės teisingumo pažeidimų ištaisymas. Jeigu praeities neteisingumas įvairiais būdais — išaiškinamais arba neišaiškinamais — suformavo dabartinę nuosavybę, tai ką dabar reikėtų daryti (jeigu iš viso ką nors daryti) norint ištaisyti tuos pažeidimus? Kokios yra pažeidimus dariusių asmenų pareigos tiems, kurių padėtis yra blogesnė, negu ji būtų buvusi tuo atveju, jeigu nebūtų padaryta pažeidimų? O jeigu jiems būtų buvę už tai greitai atlyginta? Ir kaip viskas keičiasi (jeigu apskritai keičiasi) tada, kai tie asmenys, kurie gauna naudos iš neteisingumo, ir jų nuskriausti asmenys nėra tiesiogiai susiję su neteisingumo aktu, bet, pvz., yra tokių asmenų palikuonys? Ar patiria neteisingumą tas, kurio paties nuosavybės pagrindas — pažeistas teisingumas? Kiek toli reikia grįžti į praeitį, norint visiškai nuplauti istorinę neteisybių gėdą? Kas leistina daryti neteisingumo aukoms, kad jos galėtų ištaisyti joms padarytas skriaudas, taip pat ir neteisybes, kurias padarė asmenys, pasinaudoję savo valdžia? Nežinau, ar tokie klausimai buvo išsamiai arba teoriškai subtiliai nagrinėti. Smarkiai idealizuodami tarkime, kad teoriniai tyrinėjimai leis sukurti ištaisymo principą. Taikant šį principą, remiamasi istorine informacija apie ankstesnes situacijas ir padarytas neteisybes (kaip jos yra apibūdinamos pagal pirmuosius du teisingumo ir apsaugos nuo kišimosi principus) bei informacija apie realią įvykių eigą, kurią nulėmė šios neteisybės, iki dabar, taip pat yra

atsižvelgiama į tai, kaip visuomenė supranta nuosavybę. Taikant ištaisymo principą, bus stengiamasi kuo geriau įvertinti hipotetinio pobūdžio informaciją apie tai, kas būtų įvykę (arba to, kas galėjo įvykti, atsižvelgiant į tikėtąsi vertingumą, tikimybinį pasiskirstymą), jeigu būtų buvę išvengta neteisingumo. Jeigu realus nuosavybės apibūdinimas pasirodo nesąs vienas iš apibūdinimų, kuriuos leistų pateikti šis principas, tada reikia pateikti kitą įmanomą apibūdinimą[2].

Bendrosios nuosavybės teisingumo teorijos nuostatos skelbia, kad asmens nuosavybė yra teisėta, jeigu jis turi į ją teisę, pagrįstą teisingo įsigijimo ir perdavimo principais, arba pagrįstą neteisingumo (kaip jį apibrėžia pirmieji du principai) ištaisymo principu. Jeigu visų asmenų nuosavybė įgyta teisingai, tai ir nuosavybės visuma (nuosavybės pasiskirstymas) yra teisingas. Norėdami paversti šias bendrąsias nuostatas konkrečia teorija, mes turėtume patikslinti visų trijų nuosavybės teisingumo principų detales. Tai būtų nuosavybės įgijimo principas, nuosavybės perdavimo principas ir pirmųjų dviejų principų pažeidimų ištaisymo principas. Šito aš nemėginsiu čia daryti. (Locke'o teisingo įsigijimo principą aptarsime vėliau.)

Istorinis ir galutinio rezultato principai

Teisės į ką nors teorijos bendrosios nuostatos atskleidžia kitų paskirstomojo teisingumo sampratų prigimtį ir trūkumus. Teisingo paskirstymo, grindžiamo teisės į ką nors turėjimu, teorija yra *istorinė;* tai, ar paskirstymas yra teisingas, priklauso nuo to, kaip jis vyko. Priešingai, *esamojo laikotarpio teisingumo principai* numato, kad paskirstymo teisingumą lemia tai, kaip yra skirstomi daiktai (kas ką turės) vertinant šį skirstymą tam tikrais *struktūriniais* teisingo

[2] Jeigu pirmųjų dviejų principų pažeidimų ištaisymo principas leidžia pateikti ne vieną nuosavybės apibūdinimą, tada reikia rinktis, kaip ją apibūdinti. Galbūt tie svarstymai apie paskirstomąjį teisingumą ir lygybę, su kuriais aš nesutinku, yra teisėti vykstant *šiam* papildomam rinkimuisi. Panašiai galima svarstyti sprendžiant, kokių bruožų — jie be tokio svarstymo atrodytų savavališki — turėtų įgyti įstatymas tais atvejais, kai šitokie bruožai neišvengiami, nes kiti svarstymai neleidžia nubrėžti tikslios ribos; vis dėlto riba turi būti nubrėžta.

paskirstymo principais (ar principu). Utilitaristas, kuris vertina du paskirstymus atsižvelgdamas į tai, kuris iš jų yra naudingesnis, o kai toji nauda būna vienoda, taiko kokį nors pastovų lygybės kriterijų, stengdamasis pasirinkti lygesnį paskirstymą, remiasi esamojo laikotarpio teisingumo principu. Taip elgsis ir tas, kuris tiksliai žino, kaip atlikti mainus tarp laimės ir lygybės sumų. Vadovaujantis esamojo laikotarpio principu, visa, į ką reikia atsižvelgti vertinant paskirstymo teisingumą, yra tai, kas ką galų gale gauna; lyginant bet kuriuos du paskirstymus, reikia žiūrėti tik į paskirstymų schemą. Teisingumo principo nereikia papildyti jokia kita informacija. Tokių teisingumo principų išvada yra ta, kad du struktūriškai tapatūs paskirstymai yra vienodai teisingi. (Du paskirstymai yra struktūriškai tapatūs, jeigu jų schema ta pati, bet galbūt šioje schemoje konkrečias pozicijas užima skirtingi asmenys. Jeigu aš turėčiau dešimt, o tu — penkis, arba jeigu aš turėčiau penkis, o tu — dešimt, — struktūriškai tai būtų tapatūs pasiskirstymai.) Velfaristinė politinė ekonomija yra esamojo laikotarpio teisingumo principų teorija. Subjektas čia suvokiamas kaip veikėjas, besivadovaujantis schemomis, atspindinčiomis tik dabar turimą informaciją apie pasiskirstymą. Tiek šitai, tiek ir tam tikros įprastinės sąlygos (pvz., kaitaliojant paskirstymo matricos stulpelių žymėjimus, pasirinktas paskirstymas lieka tas pats) garantuoja, kad velfaristinė politinė ekonomija, nepaisant visų jos trūkumų, visada būna esamojo laikotarpio teorija.

Dauguma žmonių nesutinka, kad esamojo laikotarpio principai viską pasako apie paskirstomas dalis. Jų manymu, vertinant tai, kiek situacija yra teisinga, svarbu atsižvelgti ne tik į jos įkūnijamą paskirstymą, bet ir į tai, kaip tas paskirstymas vyko. Jeigu yra žmonių, sėdinčių kalėjime už žmogžudystę ar karo nusikaltimus, mes nesakome, kad, norėdami įvertinti, kiek teisingas yra paskirstymas visuomenėje, turime žiūrėti tik į tai, ką turi šis, kitas ir anas asmuo... šiuo metu. Manome, jog svarbu paklausti, ar asmuo nepadarė ko nors, už ką jis *nusipelnė* bausmės, užsitarnavo turėti menkesnę dalį. Dauguma sutiks, kad bausmių ir nuobaudų atvejais svarbu turėti dar daugiau informacijos. Pagalvokime ir apie trokštamus dalykus. Tradiciniu socialistų požiūriu, darbininkai turi tei-

sę į savo darbo produktą ir visus šio darbo vaisius; jie tai uždirbo; paskirstymas yra neteisingas, jeigu jis neduoda darbininkams to, į ką jie turi teisę. Tokios teisės grindžiamos tam tikra praeities istorija. Joks socialistas, besilaikantis šio požiūrio, nesijaus paguostas, jeigu jam bus pasakyta, kad realus paskirstymas *A* struktūriškai sutampa su jo trokštamu paskirstymu *D*, todėl *A* nėra mažiau teisingas negu *D*; jis skiriasi tik tuo, kad esant paskirstymui *A*, „parazituojantys" kapitalo savininkai gauna tai, į ką turi teisę darbininkai esant paskirstymui *D*, o esant paskirstymui *A*, darbininkai gauna tai, į ką turi teisę savininkai esant paskirstymui *D*; tad šie paskirstymai skiriasi labai menkai. Mano nuomone, šis socialistas pagrįstai remiasi uždarbio, gamybos, teisės į ką nors turėjimo, nuopelno ir kitomis panašiomis sąvokomis ir nepripažįsta esamojo laikotarpio principų, kuriuos taikant atsižvelgiama tik į galutinę nuosavybės sanklodą. (Kas nulemia nuosavybės sanklodą? Argi nėra neįtikima, kad būdas, kuriuo yra pagaminami ir atsiranda kažkieno nuosavybėn patenkantys daiktai neturi nieko bendra su tuo, kas bus jų savininku?) Jis klysta manydamas, kad turimas teises nulemia tam tikras gamybos būdas.

Kalbėdami apie *esamojo* laikotarpio principus, mes pernelyg siaurai interpretuojame savo dėstomą požiūrį. Niekas nesikeičia, jeigu struktūriniai principai funkcionuoja keičiantis laike esamojo laikotarpio profiliams, pvz., jeigu kam nors dabar yra duodama daugiau siekiant kompensuoti už tai, kad anksčiau jis gavo mažiau. Utilitaristas arba egalitaristas, arba kas nors, derinantis jų abiejų požiūrius, ilgainiui paveldės savo trumparegiškesnių draugų paliktas problemas. Ir nepadės tas faktas, kad tam tikra informacija, kurią kiti laiko reikšminga vertinant paskirstymą, yra negrįžtamai atspindėta praeities paskirstymo schemose. Nuo šiol tokius neistorinius paskirstomojo teisingumo principus, taip pat ir esamojo laikotarpio principą, mes vadinsime *galutinio rezultato* arba *galutinės būklės* principais.

Priešingai negu galutinio rezultato teisingumo principai, *istoriniai* teisingumo principai teigia, jog ankstesnės žmonių veiksmų aplinkybės gali lemti tai, kad teisė į daiktus yra nevienoda arba nevienodai jų nusipelnoma. Neteisingumą galima sukurti perei-

nant nuo vieno prie kito struktūriškai tapataus paskirstymo, mat antrasis, nors iš pažiūros toks pat, gali pažeisti žmonių teises ar nepaisyti jų nuopelnų; jis gali neatitikti tikrosios istorijos.

Modeliavimas

Mūsų aptarti nuosavybės teisingumo principai, grindžiami teisės į ką nors turėjimu, yra istoriniai teisingumo principai. Norėdami geriau suprasti, koks jų tikrasis pobūdis, turėtume išskirti juos iš kitų istorinių principų. Išnagrinėkime kaip pavyzdį skirstymo pagal moralinius nuopelnus principą. Šis principas įpareigoja skirstyti tiesiogiai atsižvelgiant į žmonių moralinius nuopelnus; niekas neturėtų gauti didesnės dalies už tą, kurio moraliniai nuopelnai didesni. (Jeigu moralinius nuopelnus būtų galima ne tik priskirti, bet ir išmatuoti intervalų arba proporcijų skale, tai būtų galima suformuluoti griežtesnius principus.) Arba išnagrinėkime principą, kuris gaunamas ankstesniojo principo „moralinius nuopelnus" pakeičiant „naudingumu visuomenei". Arba, užuot nagrinėję „paskirstymą pagal moralinius nuopelnus" ar „paskirstymą pagal naudingumą visuomenei", mes galėtume nagrinėti „paskirstymą pagal moralinių nuopelnų, naudingumo visuomenei ir poreikio sumą", kai skirtingos šios visumos dimensijos yra lygios. Vadinkime skirstymo principą *modeliuojamu*, jeigu jis reiškia tai, kad paskirstymas turi priklausyti nuo tam tikros natūralios dimensijos, bendros natūralių dimensijų visumos arba leksikografinio natūralių dimensijų surikiavimo. Taip pat sakykime, kad paskirstymas yra sumodeliuotas, jeigu jis atitinka kokį nors sumodeliuotą principą. (Žinoma, aš kalbu apie natūralias dimensijas neturėdamas bendro kriterijaus joms atskirti, nes kiekvieną nuosavybės sanklodą galima susieti su kokiomis nors dirbtinėmis dimensijomis, kurios keistųsi keičiantis paskirstymo sanklodai.) Skirstymo pagal moralinius nuopelnus principas yra modeliuojamas istorinis principas, apibrėžiantis, koks bus skirstymo modelis. „Skirstymas pagal I. Q." yra sumodeliuotas principas, kuriam reikia informacijos, nesančios skirstymo schemose. Tačiau jis nėra istorinis tuo požiūriu, kad neatsižvelgiama į jokius praeities veiksmus, sukuriančius skirtingas tei-

ses vertinti įvykusį paskirstymą; čia reikia tik skirstymo matricų, kurių stulpeliai žymimi *I. Q.* rodikliais. Vis dėlto paskirstymą visuomenėje gali sudaryti tokie paprasti sumodeliuoti paskirstymai, o pats paskirstymas tiesiog nebūna modeliuojamas. Skirtingi sektoriai gali daryti įtaką skirtingiems modeliams arba tam tikri modelių deriniai gali daryti nevienodą įtaką visuomenei. Šitaip iš nedaugelio sumodeliuotų paskirstymų atsiradusį paskirstymą mes taip pat vadinsime „sumodeliuotu". Be to, plačiau vartosime sąvoką „modelis", kad ji aprėptų viską apimančias schemas, atsirandančias iš galutinės padėties principų derinių.

Beveik visi pasiūlyti paskirstomojo teisingumo principai yra sumodeliuoti: kiekvienam — pagal jo moralinius nuopelnus arba poreikius, arba pagal jo galutinį darbo produktą, arba pagal dedamas pastangas, arba pagal bendrą visų šių išvardytų dalykų visumą ir t.t. Mūsų bendrais bruožais išdėstytas teisės į ką nors turėjimo principas *nėra* sumodeliuotas[3]. Nėra jokios natūralios dimensijos ar bendros nedaugelio natūralių dimensijos sumos arba jų derinio, kurie laiduotų paskirstymus, atliekamus pagal teisės į ką nors turėjimo principą. Neįmanoma sumodeliuoti nuosavybės sanklodos, kuri randasi iš to, kad vieni žmonės gauna savo darbo galutinį produktą, kiti išlošia žaisdami azartinius žaidimus, dar kiti gauna dalį savo sutuoktinio pajamų, dar kiti gauna dovanų iš fondų, dar kiti gauna dividendų, dar kiti gauna dovanų iš gerbėjų, dar kiti gauna

[3] Galima mėginti įsprausti sumodeliuotą paskirstomojo teisingumo sampratą į teisės turėjimo sampratos rėmus suformulavus išradingą ir įpareigojantį „perdavimo principą", kuris vestų prie tokio modelio. Pvz., principą, kad jeigu asmuo turi didesnes nei vidutinės pajamas, jis privalo viską, kiek turi daugiau negu vidurkis, perduoti asmenims, kurių pajamos mažesnės nei vidutinės, kad šių pajamos padidėtų iki vidurkio (bet jo neviršytų). Galime suformuluoti „perdavimo principo" taikymo kriterijų, stengdamiesi pašalinti tokius privalomus perdavimus, arba galime sakyti, kad joks tinkamas perdavimo principas, joks laisvoje visuomenėje egzistuojantis perdavimo principas nebus panašus į šį principą. Pirmasis sprendimas greičiausiai yra geresnis, nors antrasis taip pat teisingas.

Priešingai, galima mėginti teisių turėjimo samprata grįsti modelį naudojantis matricomis, leidžiančiomis nusakyti santykinį asmens teisių į ką nors stiprumą, išmatuojamą kokia nors realiai vertinama funkcija. Bet net jeigu nepavyktų pašalinti šios funkcijos apsiribojant natūraliomis dimensijomis, tai iš šito atsirandantis statinys *neaprėptų* mūsų teisių į *konkrečius* daiktus sistemos.

pelną iš investicijų, dar kiti patys susikuria didžiąją dalį to, ką turi, dar kiti randa daiktų ir t.t. Visa tai aprėps sunkios modelių gijos; didelė dalis pokyčių nuosavybės srityje bus aiškinama kintamais modeliais. Jeigu dauguma kokio nors laikotarpio žmonių tam tikras savo teises turėti ką nors sutinka perduoti kitiems tik mainais į tai, ką gauna iš jų, tai didelė dalis to, ką turi daugelis žmonių, priklausys nuo to, ką jie turėjo iš to, ko norėjo kiti. Daugiau detalių pateikia marginalinio produktyvumo teorija. Bet visų pirma tai nėra geriausias būdas suprasti, kas yra dovanos giminaičiams, labdaringos aukos, palikimai vaikams ir panašūs dalykai. Ignoruodami modelių gijas, akimirkai tarkime, kad realus paskirstymas pagal teisių turėjimo principą retai kada atliekamas atsižvelgiant į kokį nors modelį. Nors atsirandanti nuosavybės sankloda ir nebus sumodeliuota, ji nebus ir neperprantama, nes galima ją traktuoti kaip nedaugelio principų taikymo rezultatą. Šie principai apibrėžia, kaip gali atsirasti pradinis paskirstymas (nuosavybės įgijimo principas) ir kaip vienoks paskirstymas gali virsti kitokiu (nuosavybės perdavimo principas). Nuosavybės atsiradimo procesas taps suprantamas, nors pati nuosavybės sankloda, susiklostanti šiame procese, nebus sumodeliuota.

F. A. Hayeko kūriniuose mažiau negu kitų darbuose domimasi klausimu, kokie reikalavimai kyla modeliuojant paskirstomąjį teisingumą. Hayekas įrodinėja, jog mes negalime pakankamai žinoti apie kiekvieno asmens padėtį, kad galėtume kiekvienam skirti pagal jo moralinius nuopelnus (bet ar teisingumas reikalauja, kad mes tai darytume žinodami?); be to, jis teigia, kad „mes priešinamės visiems mėginimams primesti visuomenei sąmoningai parinktą skirstymo modelį — nesvarbu, ar jis įtvirtintų lygybę, ar nelygybę". Tačiau Hayekas daro išvadą, kad laisvoje visuomenėje turi būti skirstoma atsižvelgiant į vertę, o ne į moralinius nuopelnus, t. y. turi būti skirstoma atsižvelgiant į suprastą asmens veiksmų ir jo padarytų kitiems žmonėms paslaugų vertę. Hayekas, nors ir neigia modeliuojamo paskirstomojo teisingumo sampratą, pats siūlo modelį, kuris, jo manymu, yra pateisinamas: tai paskirstymas, atliekamas atsižvelgiant į kitiems suteiktą ir suvokiamą naudą, be to, paliekantis galimybę skųstis, kad laisva visuomenė tobulai neįgy-

vendina šio modelio. Tiksliau išdėstydami šią modeliuojamą laisvos kapitalistinės visuomenės giją, gauname principą: „Kiekvienam — pagal tai, kiek jis teikia naudos kitiems, kurie turi išteklių teikti naudos kitiems, kurie jiems teikia naudos". Šis principas atrodys šališkas tol, kol nebus apibrėžta kokia nors priimtina pradinė nuosavybės sankloda arba kol bus manoma, kad sistemai veikiant tam tikrą laiką, išsitrins visi reikšmingi padariniai, kylantys iš pradinės nuosavybės sanklodos. Antrąjį atvejį pailiustruosime tokiu pavyzdžiu. Jeigu beveik kiekvienas žmogus būtų pirkęs automobilį iš Henry'o Fordo, tai įtarimas, kad pinigai tada buvo sukaupti (taigi ir buvo perkama) esant „atsitiktinėms" aplinkybėms, nemestų įtarimo šešėlio ant Henry'o Fordo uždarbių. Kad ir kaip būtų, *jis* įgijo nuosavybę ne „atsitiktinėmis" aplinkybėmis. Kaip Hayekas taikliai nurodo, skirstymas pagal kitiems teikiamą naudą, *yra* svarbiausia sumodeliuota gija laisvoje kapitalistinėje visuomenėje, bet jis yra tik gija ir neaprėpia visos teisių ką nors turėti sistemos (būtent paveldėjimo, laisvo dovanojimo, labdaros ir t.t. modelio) arba standarto, prie kurio prisitaikyti būtų verčiama visuomenė. Ar žmonės ilgai pakęs sistemą, kuriančią paskirstymus, kurie, jų įsitikinimu, yra nemodeliuojami? Be abejo, žmonės neilgai toleruos paskirstymą, kuris, jų įsitikinimu, yra *neteisingas*. Žmonės nori, kad jų visuomenė būtų ir atrodytų teisinga. Bet ar teisingumo regimybę turi sukurti atsirandantis modelis, o ne jį grindžiantys principai? Negalime daryti išvados, kad visuomenės, įgyvendinančios teisių turėjimo samprata grindžiamą nuosavybės teisingumą, nariams tai pasirodys nepriimtina. Vis dėlto reikėtų sutikti, kad jeigu priežastys, dėl kurių žmonės perduoda dalį savo nuosavybės kitiems, visada būtų iracionalios ar savavališkos, tai mums keltų nerimą. (Tarkime, kad žmonės visuomet atsitiktinai nutaria, kokią nuosavybę ir kam jie perduos.) Mums maloniau pritarti teisingumui, kuris grindžiamas teise ką nors turėti, jeigu, esant šiam teisingumui, dauguma sandėrių įvyksta dėl kokių nors priežasčių. Tai nebūtinai reiškia, kad visi nusipelno tos nuosavybės, kurią gauna. Tai reiškia tik tiek, kad koks nors asmuo, perduodantis nuosavybę vienam, o ne kitam asmeniui, turi kokį nors tikslą arba tai turi jam prasmę, kad paprastai mes matome, ką, perduodančiojo manymu, jis laimi, ko-

kiam reikalui jis mano tarnaująs, kokius tikslus jis mano padedąs pasiekti ir t.t. Kadangi kapitalistinėje visuomenėje žmonės dažnai perduoda nuosavybę kitiems žmonėms atsižvelgdami į tai, kiek šiems toji nuosavybė bus naudinga, tai individualių sandorių ir perdavimų tinklą iš esmės galima suprasti ir suvokti[4]. (Dovanos mylimiesiems, palikimai vaikams, labdara vargšams taip pat yra neatsitiktinės šio audinio sudedamosios dalys.) Hayekas, pabrėždamas, kad paskirstymas daugiausia atliekamas atsižvelgiant į naudą kitiems, atskleidžia, kokia yra daugelio nuosavybės perdavimų prasmė, ir parodo, jog teisių į ką nors perdavimo sistema ne vien be tikslo perjunginėja savo bėgius. Teisių turėti įvairius dalykus sistemą galima pateisinti, kai ją sudaro individualių sandorių individualūs tikslai. Čia nereikia nei aukščiausio tikslo, nei paskirstymo modelio.

Manyti, kad paskirstomojo teisingumo teorijos uždavinys yra užpildyti tuščią formuluotės „kiekvienam — pagal ..." intarpą, — vadinasi, būti linkusiam ieškoti modelio; taip pat atsietas formuluotės „iš kiekvieno — pagal ..." interpretavimas gamybą ir paskirstymą traktuoja kaip du atskirus ir nesusijusius klausimus. Teisės į ką nors požiūriu tai *nėra* du atskiri klausimai. Jeigu kas nors kažką pagamindamas perka arba sudaro sutartis dėl visų gamybai reikalingų išteklių (už tai perduoda dalį savo nuosavybės tokiems pagalbininkams), tai jis turi teisę į savo pagamintą produktą. Situacija *nėra* tokia, kad kažkas yra pagaminta, bet iškyla klausimas, kas turi tai gauti. Daiktai atsiranda pasaulyje jau būdami susiję su žmonėmis, turinčiais teisę juos valdyti. Žvelgiant į teisingumą nuosavybės srityje istorinės teisės ką nors turėti požiūriu, tie, kurie ryžtasi iš naujo įgyvendinti principą „kiekvienam — pagal..." elgiasi

[4] Mes tikrai gauname naudos, nes stiprios ekonominės paskatos priverčia kitus skirti daug laiko ir energijos mėginant apskaičiuoti, kaip jie gali mums padėti tiekdami dalykus, už kuriuos mes norėtume užmokėti. Negalima laikyti tik žaidimu paradoksais to, kad norima žinoti, ar kapitalizmą reikia kritikuoti už tai, jog jis labiausiai atlygina ir skatina ne tokius individualistus kaip Thoreau, užsidarančius savo pačių gyvenime, bet žmones, kuriems rūpi daryti paslaugas kitiems ir išsikovoti juos kaip savo klientus. Bet norint ginti kapitalizmą, nebūtina manyti, kad verslininkai yra puikiausi žmonės. (Tačiau aš neketinu ir prisidėti prie visuotinio verslininkų šmeižimo.) Tie, kurie mano, jog geriausieji turėtų gauti daugiausia, gali mėginti įtikinti kitus atsisakyti išteklių pagal šį principą.

su daiktais taip, tarsi šie būtų atsiradę iš niekur, iš nieko. Išbaigta teisingumo teorija galėtų aprėpti ir šį ribinį atvejį; galbūt čia galima remtis ir įprastinėmis paskirstomojo teisingumo sampratomis.

Įprastinės maksimos yra tiek įsitvirtinusios, kad galbūt turėtume pateikti teisės į ką nors sampratą kaip jų alternatyvą. Ignoruodami įgijimą ir ištaisymą, galėtume pasakyti: iš kiekvieno — pagal tai, ką jis sutinka daryti; kiekvienam — pagal tai, ką jis daro sau (galbūt susitaręs su kitais dėl pagalbos) ir ką kiti sutinka jam daryti bei sutinka duoti jam iš to, kas jiems patiems buvo duota anksčiau (vadovaujantis šia maksima) ir ko jie dar neišleido ar neperdavė.

Įžvalgus skaitytojas pastebės šio tapusio šūkiu teiginio trūkumus. Tad apibendrindami ir labai supaprastindami (ir nepateikdami šito kaip maksimos, turinčios kokią nors savarankišką prasmę) gauname šūkį:

Iš kiekvieno — kiek jis sutinka, kiekvienam — kiek sutinkama jam duoti.

Kaip laisvė griauna modelius

Nėra aišku, kaip žmonės, besilaikantys alternatyvių paskirstomojo teisingumo sampratų, gali nepripažinti nuosavybės teisingumo sampratos, grindžiamos teisės į ką nors turėjimu. Tarkime, kad įgyvendintas paskirstymas, kuriam tinka viena iš sampratų, negrindžiamų teisės į ką nors turėjimu. Tarkime, kad jūs pritariate šiam paskirstymui, ir pavadinkime jį paskirstymu D_1, galbūt visi turi po lygią dalį, galbūt dalių dydis priklauso nuo kokios nors labai jūsų vertinamos dimensijos. Dabar tarkime, kad krepšinio komandos labai nori prisivilioti Wiltą Chamberlainą, nes jo žaidimas labai traukia žiūrovus. (Taip pat tarkime, kad kontraktai galioja tik vienerius metus, nes žaidėjai yra laisvi agentai.) Jis pasirašo šitokį kontraktą su komanda: iš visų rungtynių, vykstančių namuose, jam atitenka dvidešimt penki centai iš pinigų, gaunamų už kiekvieną parduotą bilietą. (Mums nerūpi klausimas, ar jis „neapgaudinėja“ savininkų, palikdamas jiems patiems rūpintis savimi.) Prasideda sezonas, ir žmonės džiaugsmingai lanko jo komandos rungtynes; jie perka bilietus ir kiekvieną kartą iš bilieto kainos išskaičiuotus

dvidešimt penkis centus atskirai įmeta į specialią dėžutę, ant kurios užrašytas Chamberlaino vardas. Jie susižavėję žiūri, kaip jis žaidžia; jiems verta mokėti visą bilieto kainą. Tarkime, kad per sezoną jo rungtynes, vykstančias namuose, aplanko milijonas žmonių ir Wiltas Chamberlainas susirenka 250 000 dolerių — daug didesnę sumą negu vidutinės pajamos ir net didesnę už bet kurio kito asmens pajamas. Ar jis turi teisę į tokias pajamas? Ar šis naujas paskirstymas D_2 yra neteisingas? Jeigu neteisingas, tai kodėl? *Nekyla* klausimas, ar visi žmonės turi teisę valdyti išteklius, kuriuos jie turi esant pasiskirstymui D_1, nes mes tarėme (norėdami tai įrodyti), kad šis paskirstymas (tau patinkantis) yra priimtinas. Visi šie žmonės *sutinka* duoti savo dvidešimt penkis centus Chamberlainui. Jie galėjo išleisti šiuos pinigus eidami į kiną ar į cukrainę, pirkdami žurnalų *Dissent* arba *Monthly Review* numerius. Bet jie visi, ar bent jau milijonas jų, sutiko atiduoti šiuos pinigus Wiltui Chamberlainui mainais už galimybę stebėti jį žaidžiantį krepšinį. Jeigu paskirstymas D_1 buvo teisingas ir žmonės savo noru perėjo prie paskirstymo D_2 perduodami dalį to, kas jiems buvo duota esant paskirstymui D_1 (koks buvo šio paskirstymo tikslas, jei ne kažką daryti jam esant?), tai ar paskirstymas D_2 taip pat nėra teisingas? Jeigu žmonės turėjo teisę disponuoti savo ištekliais, į kuriuos jie turėjo teisę (esant paskirstymui D_1), tai ar teisė jais disponuoti neapėmė teisės atiduoti juos Wiltui Chamberlainui arba mainytis jais su juo? Ar gali dar kas nors skųstis apeliuodamas į teisingumą? Visi kiti žmonės jau turi savo teisėtą dalį, gautą esant paskirstymui D_1. Esant paskirstymui D_1, joks asmuo neturi nieko, į ką galėtų pretenduoti dar kas nors apeliuodamas į teisingumą. Po to, kai kas nors kažką perduoda Wiltui Chamberlainui, tretieji asmenys *vis dar* turi savąsias teisėtas dalis; *jų* dalys nepakinta. Kaip šitoks dviejų asmenų sandoris galėtų sukelti teisėtas trečiųjų asmenų pretenzijas teisingai paskirstyti dalį to, kas buvo perduota, — juk *iki* sandorio jie nekėlė jokių pretenzijų teisingai paskirstyti kokią nors nuosavybę?[5] Norėda-

[5] Ar negalėtų sandoris turėti pašalinių padarinių trečiajam asmeniui, nes pakeitė galimus jo pasirinkimus? (Bet ką daryti jeigu dvi sandorio šalys šitaip pasinaudojo savo nuosavybe savarankiškai?) Šį klausimą aš svarstysiu vėliau, bet čia įsidėmėkime, kad nagrinėjant paskirstymą, apsiribojama svarbiausiomis instrumentinė-

mi greitai nutildyti visus nesvarbius priekaištus, kurie nesusiję su tuo, kas čia svarstoma, galime įsivaizduoti, kad mainai vyksta socialistinėje visuomenėje po darbo valandų. Pažaidęs krepšinį, kuris yra kasdienis darbas, arba atlikęs kokį nors kitą savo kasdienį darbą, Wiltas Chamberlainas nusprendžia padirbėti *viršvalandžius*, kad papildomai užsidirbtų pinigų. (Jo darbo laikas nustatytas; jis dirba viršvalandžius.) Arba įsivaizduokime, kad po darbo valandų surengia reginius įgudęs fokusininkas, kurį žmonės mėgsta žiūrėti.

Kodėl žmonės galėtų dirbti viršvalandžius visuomenėje, kurioje pripažįstama, kad jų poreikiai yra patenkinami? Galbūt todėl, kad jiems rūpi dalykai, pranokstantys poreikius. Man patinka rašinėti knygose, kurias skaitau, ir lengvai prieiti prie knygų, kad galėčiau jas pavartyti laisvomis valandomis. Būtų labai malonu ir patogu turėti Widenerio biblioteką savo sandėlyje. Aš manau, kad jokia visuomenė neaprūpins tokiais visiems prieinamais ištekliais beveik visų žmonių, kuriems patiktų juos turėti kaip dalį to, kas jiems nuolat skiriama (esant paskirstymui D_1). Tad žmonės arba turi apsieiti be kai kurių papildomų dalykų, kurių jie nori, arba jiems turi būti leidžiama daryti kažką papildomai, kad jie galėtų įsigyti kai kuriuos iš šių dalykų. Kokiu pagrindu būtų galima uždrausti šitaip atsirandančią nelygybę? Taip pat atkreipkime dėmesį, kad socialistinėje visuomenėje atsirastų mažų įmonių, jeigu tai nebūtų draudžiama. Aš išleidau dalį savo asmeninio turto (esant paskirs-

mis gėrybėmis (taip sakant — grynojo naudingumo patirtimi), kurias galima perduoti. Taip pat galima prieštarauti, kad sandoris gali sukelti trečiojo asmens pavydą, nes pablogina jo padėtį dar kitų asmenų atžvilgiu. Man atrodo nesuprantama, kaip galima manyti, jog šie dalykai susiję su teisingumo reikalavimu. Apie pavydą žr. 8 sk.

Čia ir visur kitur šiame skyriuje teorija, kuri turėtų grynai procedūrinio teisingumo elementų, galėtų nustatyti, kokie mano dėstomi dalykai yra priimtini, *jeigu* jie užima deramą vietą, t. y. kai egzistuoja pamatinės institucijos, garantuojančios, kad, skirstant dalis, bus patenkintos tam tikros sąlygos. Bet jeigu pačios šios institucijos nėra žmonių savanoriškų (neagresyvių) veiksmų suma arba „nematomos rankos" sukurtas rezultatas, tai jų primetamus suvaržymus reikia pateisinti. *Mūsų* teorija jokiu atžvilgiu nepripažįsta jokių pamatinių institucijų, kurios būtų ekstensyvesnės negu minimalios valstybės — „naktinio sargo" — institucijos. Tokia valstybė apsiriboja tuo, kad saugo žmones nuo žmogžudysčių, užpuolimų, vagysčių, apgaulių ir t.t.

tymui D_1) ir sukūriau mašiną. Siūlau jums ir kitiems išklausyti kartą per savaitę filosofijos paskaitą mainais už tai, kad jūs suksite mano mašinos rankeną, o su ja pagamintus produktus aš keisiu į kitus dalykus ir t.t. (Reikalingų žaliavų duoda man kiti, kurie jų turi, mainais už galimybę klausytis mano paskaitų.) Kiekvienas asmuo gali stengtis įsigyti daugiau dalykų, negu jam buvo skirta esant paskirstymui D_1. Kai kurie net galėtų užsimanyti atsisakyti darbo socialistinėje pramonėje ir visą laiką dirbti privačiame sektoriuje. Aš daugiau pasakysiu šiais klausimais kitame skyriuje. Čia norėčiau tik nurodyti, kaip socialistinėje visuomenėje galėtų atsirasti net gamybos priemonių nuosavybė ir žmonėms nebūtų draudžiama naudoti, jeigu jie šito norėtų, kai kuriuos išteklius, kuriuos jie gauna socialistinio paskirstymo D_1 sąlygomis. Socialistinė visuomenė turėtų uždrausti kapitalistinius susitariančių suaugusių žmonių veiksmus.

Wilto Chamberlaino ir verslininko socialistinėje visuomenėje pavyzdžiai iliustruoja bendrą požiūrį, kad be nuolatinio kišimosi į žmonių gyvenimus neįmanoma nenutrūkstamai įgyvendinti galutinės būklės arba sumodeliuoto paskirstomojo teisingumo principų. Žmonės, pasiryžtantys veikti įvairiausiais būdais, bet kurį tinkamą modelį pavers iš principo netinkamu modeliu. Pvz., tai padarys žmonės, besikeičiantys prekėmis ir paslaugomis su kitais žmonėmis arba duodantys kitiems žmonėms daiktų, į kuriuos sandorių dalyviai turi teisę esant tinkamo paskirstymo modeliui. Norint išlaikyti modelį, reikia arba nuolatos kištis ir neleisti žmonėms perduoti išteklių pagal jų norą, arba nuolatos (ar periodiškai) atiminėti iš kai kurių asmenų išteklius, kuriuos kiti asmenys dėl kokios nors priežasties nutarė jiems perduoti. (Bet jeigu nurodoma, kiek laiko žmonės gali laikyti išteklius, kuriuos jiems savo noru perduoda kiti, tai kodėl apskritai leistina jiems laikyti šiuos išteklius *tam tikrą* laiką? Kodėl jų tučtuojau nekonfiskuoti?) Galima paprieštarauti, kad visi savo noru sutiks susilaikyti nuo veiksmų, kuriais būtų griaunamas modelis. Čia vadovaujamasi nerealia prielaida, jog 1) visi labiausiai norės išlaikyti modelį (ar tuos, kurie nenori, reikia „perauklėti" arba priversti imtis „savikritikos"?); 2) kiekvienas gali sukaupti pakankamai informacijos apie savo paties ir vėlesnius

kitų veiksmus, kad galėtų nustatyti, kurie jo veiksmai griaus modelį; 3) skirtingi ir labai išblaškyti žmonės gali taip koordinuoti savo veiksmus, kad šie susiderintų modelyje. Palyginkime, kokia neutrali žmonių troškimų požiūriu yra rinka, kai ji atspindi ir perduoda plačiai išbarstytą informaciją per kainas ir koordinuoja žmonių veiksmus.

Galbūt sutirštintume spalvas sakydami, kad kiekvieną sumodeliuotą (arba galutinės būklės) principą gali suardyti savanoriški veiksmai tų asmenų, kurie perduoda dalį to, ką jie gauna galiojant šiam principui. Galbūt tam tikri *labai* silpni modeliai nebūna taip suardomi[6]. Ilgainiui savanoriški pavienių žmonių veiksmai gali sugriauti bet kurį paskirstymo modelį, kuriame slypi egalitarinis komponentas. Juk kiekvieną pakankamai turiningą modelį iš tikrųjų galima pateikti taip, tarsi jis įkūnytų pagrindinį paskirstomojo teisingumo turinį. Vis dėlto, turint omenyje galimybę, kad šitaip neįmanoma garantuoti kai kurių trapių modelių ir situacijų stabilumo, būtų geriau eksplicitiškai aprašyti įdomius ir turiningus modelius, dėl kurių ginčijamasi, ir įrodyti jų nestabilumo teoremą. Juk kuo silpnesnis modeliavimas, tuo labiau tikėtina, kad jį atitinka pati teisių turėti įvairius dalykus sistema, ir tuo labiau įtikinantis spėjimas, kad bet kuris modeliavimas yra arba nestabilus, arba jį tenkina turimų teisių į įvairius dalykus sistema.

[6] Ar stabilus sumodeliuotas principas, reikalaujantis tik to, kad paskirstymas atitiktų Pareto kreivę? Žmogus gali duoti dovaną kitam žmogui arba palikti jam palikimą, o šis gali išmainyti šiuos dalykus su trečiuoju žmogumi taip, kad jiems abiem tai būtų naudinga. Kol antrasis nėra padaręs šių mainų, Pareto kreivės negali būti. Ar principą, nurodantį tą Pareto kreivės tašką, kuris tenkina kokią nors tolesnę sąlygą *C*, reprezentuoja stabilus modelis? Gali atrodyti, jog negali būti šitai paneigiančio pavyzdžio. Argi bet kurie savanoriški mainai, padaryti ignoruojant situaciją, neparodys, jog pirmoji situacija neatitiko Pareto dėsnio? (Nekreipiame dėmesio į tai, kad šis paskutinis teiginys nėra įtikinamas, kai kalbame apie paveldėjimą.) Bet kol atsiranda naujų galimybių, turi būti vadovaujamasi principais. Paskirstymas, kuris tam tikru laiku tenkina Pareto optimalumo kriterijų, galėtų jo netenkinti atsiradus tam tikroms naujoms galimybėms (Wiltas Chamberlainas užauga ir pradeda žaisti krepšinį). Ir nors žmonių veikla tokiu atveju turės tendenciją artėti prie naujo Pareto kreivės taško, *šis* taškas nebūtinai turi tenkinti turiningą sąlygą *C*. Reikės nuolatos kištis norint garantuoti, kad sąlyga *C* būtų visuomet patenkinama. (Derėtų išnagrinėti teorinę galimybę, kad modelį išlaiko koks nors „nematomos rankos" sąlygojamas procesas, kuris sugrąžina modeliui būdingą pusiausvyrą, kai šis ją praranda.)

K. Seno argumentas

Savo išvadas papildome neseniai pateikto Amartya K. Seno argumento aptarimu[7]. Tarkime, jog asmens teisės suprantamos kaip teisė nuspręsti, kuri iš dviejų alternatyvų turi būti labiau vertinama rikiuojant alternatyvas socialiniu požiūriu. Pridurkime negriežtą sąlygą, kad jeigu vienai alternatyvai sutartinai teikiama pirmenybė prieš kitą, tai socialiniu alternatyvų hierarchijoje ji vertinama labiau. Jeigu yra du skirtingi individai ir kiekvienas turi asmeninę teisę, kaip ją interpretavome čia, rinktis iš skirtingų alternatyvų porų (alternatyvos neturi bendrų narių), tai tam tikrų galimų alternatyvų, kurias rinktųsi individai, negalima surikiuoti į socialiniu požiūriu linijinę hierarchiją. Tarkime, kad asmuo *A* turi teisę rinktis iš *X*, *Y*, o asmuo *B* turi teisę rinktis iš *Z*, *W*. Taip pat tarkime, kad jie (kitų asmenų nėra) renkasi taip: asmuo *A* atiduoda pirmenybę *W* prieš *X*, prieš *Y*, prieš *Z*, o asmuo *B* atiduoda pirmenybę *Y* prieš *Z*, prieš *W*, prieš *X*. Atsižvelgdami į sutartinumo sąlygą, matome, kad socialinėje alternatyvų hierarchijoje *W* teikiama pirmenybė prieš *X* (nes abu individai jam teikia pirmenybę prieš *X*), o *Y* teikiama pirmenybė prieš *Z* (nes abu individai jam atiduoda pirmenybę prieš *Z*). Taip pat socialinėje alternatyvų hierarchijoje *X* teikiama pirmenybė prieš *Y*, nes ją grindžia asmens *A* teisė rinktis iš šių dviejų alternatyvų. Suderinę šias tris binarines hierarchijas, matome, kad socialinių alternatyvų rikiuotėje *W* teikiama pirmenybė prieš *X*, šiam — prieš *Y*, o pastarajam — prieš *Z*. Tačiau pagal asmens *B* teisę rinktis socialinėje hierarchijoje *Z* turi būti teikiama pirmenybė prieš *W*. Nėra tranzityvios socialinės hierarchijos, kuri patenkintų visas šias sąlygas, todėl ir socialinė hierarchija nėra linijinė. Kol kas tiek apie Seną.

[7] Vienas iš požymių, kad Rawlso diferencijos principas, į kurį atkreipsime dėmesį antroje šio skyriaus dalyje, yra ribotas, — tai jo, kaip valdančio principo, netinkamumas net šeimai, kurią sudaro vienas kitą mylintys asmenys. Ar šeima turėtų aukoti savo išteklius tam, kad maksimaliai pagerintų savo neturtingiausio ir negabiausio vaiko padėtį, varžydama kitus vaikus arba naudodama išteklius jiems lavinti ir ugdyti tik tuo atveju, jeigu vaikai taip pat visą savo gyvenimą stengsis maksimaliai pagerinti savo labiausiai nuskriaustos atžalos padėtį? Žinoma, ne. Tad kaip galima net pamanyti, jog tai yra politika, kurią derėtų plačiau įtvirtinti visuomenėje? (Vėliau aptarsiu numanomą Rawlso atsakymą: kai kurie principai, tinkami makro lygyje, netinka mikrosituacijoms.)

Keblumų kyla todėl, kad asmens teisė rinktis iš alternatyvų traktuojama kaip teisė nustatyti atitinkamą šių alternatyvų seką socialinėje hierarchijoje. Alternatyva, kai individai hierarchiškai rikiuoja alternatyvų *poras* ir kai atskirai rikiuoja asmenines alternatyvas, nėra geresnė. Tai, jog jie rikiuoja poras, yra tam tikras metodas sumaišyti preferencijas siekiant, kad poros būtų hierarchiškai surikiuotos socialiniu požiūriu. Egzistuojant socialinei alternatyvų hierarchijai, iš labiausiai vertinamos alternatyvų poros renkasi individas, turintis teisę rinktis iš šios poros. Dar vienas šios sistemos rezultatas taip pat yra tas, kad alternatyva gali būti pasirinkta, nors *visi* teikia pirmenybę kokiai nors kitai alternatyvai. Pvz., *A* renkasi *X*, o ne *Y*, kai *X* su *Y* yra labiausiai vertinama *pora* socialinėje porų hierarchijoje, nors visi, tarp jų ir *A*, teikia pirmenybę *W* prieš *X*. (Bet asmeniui *A* buvo leista rinktis tik tarp *X* ir *Y*.)

Tinkamesnis požiūris į asmens teises yra toks. Asmeninės teisės gali egzistuoti drauge; kiekvienas asmuo gali naudotis savo teisėmis kaip jam patinka. Naudojantis šiomis teisėmis, įtvirtinami tam tikri visuomenės bruožai. Kadangi šie įtvirtinti bruožai sukuria tam tikrus apribojimus, galimybę rinktis — jeigu dar yra likę, ką rinktis! — laiduoja socialinis rinkimosi mechanizmas, kurio pagrindas — socialinė hierarchija. Teisės nedeterminuoja socialinės alternatyvų hierarchijos, bet, atmesdamos vienas alternatyvas, įtvirtindamos kitas ir taip toliau, nustato galimų socialinių pasirinkimų apribojimus. (Jeigu aš turiu teisę rinktis, kur gyventi — Niujorke ar Masačiusetse, ir renkuosi Masačiusetsą, tai alternatyvų, susijusių su mano apsigyvenimu Niujorke, nederėtų įtraukti į socialinę alternatyvų hierarchiją.) Net jeigu pirmiau ir atsietai nuo bet kurio asmens teisių būna surikiuojamos visos galimos alternatyvos, tai situacija nesikeičia: juk tada būna įtvirtinama labiausiai vertinama alternatyva, *kuri netrukdo niekam naudotis savo teisėmis*. Teisės nedeterminuoja alternatyvos arba atitinkamos dviejų alternatyvų padėties socialinėje alternatyvų hierarchijoje. Jos *daro įtaką* socialinei hierarchijai, nes apriboja šios siūlomus pasirinkimus.

Kadangi teisės į kokią nors nuosavybę yra teisės ją valdyti, tai žmonių sprendimas, kaip naudotis savo teisėmis, lemia socialinio pasirinkimo suvaržymus, kaip žmonės nusprendžia naudotis savo

teisėmis. Jeigu koks nors modeliavimas yra teisėtas, jis patenka į socialinio pasirinkimo sferą ir todėl jį riboja žmonių teisės. *Kaip kitaip dar galima susidoroti su Seno išvada*? Alternatyva, kai pirmiau susiklosto socialinė hierarchija, kuri *riboja* naudojimąsi teisėmis, iš viso nėra alternatyva. Kodėl tiesiog nepasirinkti geriausios alternatyvos ir užmiršti apie teises? Jeigu pasirinkus geriausią alternatyvą, dar lieka šiek tiek galimybių asmeniniam rinkimuisi (manoma, kad būtent čia turi pasirodyti „teisės" rinktis), tai kažkas privalo neleisti šiems pasirinkimams tapti kita alternatyva. Tad Seno argumentas vėl verčia mus daryti išvadą, kad modeliuojant reikia nuolatos kištis į individo veiksmus ir pasirinkimus.

Perskirstymas ir nuosavybės teisės

Matyt, sumodeliuoti principai leidžia žmonėms nutarti, kad jie sau, o ne kitiems eikvos tuos išteklius, į kuriuos jie turi teisę (ar veikiau juos gauna) esant tam tikram tinkamam paskirstymo modeliui D_1. Juk jeigu kiekvienas iš keleto asmenų nutartų išeikvoti dalį savo D_1 išteklių kitam asmeniui, tai šis asmuo gautų daugiau, ne vien savo dalį, ir šitai pažeistų tinkamą paskirstymo modelį. Pastangos išlaikyti paskirstymo modelį yra pats tikriausias individualizmas! Sumodeliuoti paskirstymo principai neduoda žmonėms to, ką duoda teisių į įvairius dalykus principai, tik geriau suklasifikuoti. Juk jie neduoda teisės žmogui nutarti, ką daryti su tuo, ką jis turi; jie neduoda teisės nutarti siekti tikslo, kuris pagerintų (savaime arba kaip priemonė) kito asmens padėtį. Šiuo požiūriu šeimos trukdo; juk šeimoje sudaromi sandoriai, kurie griauna tinkamą paskirstymo modelį. Galbūt net pačiose šeimose vyksta skirstymas, jos atsiduria matricų stulpeliuose (kokiu pagrindu?), o mylėti yra draudžiama. Prabėgom derėtų atkreipti dėmesį į dvilypę radikalią nuostatą šeimos atžvilgiu.

Į meilės santykius šeimoje žvelgiama kaip į modelį, kurį dera skatinti ir įtvirtinti visoje visuomenėje, bet kartu ji yra smerkiama kaip dusinanti institucija. Ją reikia sugriauti ir pasmerkti kaip siaurų interesų, trukdančių siekti radikalių tikslų, židinį. Ar bereikia sakyti, kad nedera plačiau visuomenėje įtvirtinti meilės santykius

ir rūpinimąsi, būdingą šeimai, — santykius, kuriais įsipareigojama savo noru? Beje, meilė yra įdomus kito — istorinio — santykio atvejis, ir ji (kaip ir teisingumas) priklauso nuo to, kas iš tikrųjų įvyko. Suaugęs žmogus gali pamilti kitą dėl jo savybių, bet mylimas kitas asmuo, o ne jo savybės. Negalima suteikti meilės dar kam nors, turinčiam tų pačių savybių, net asmeniui, kurio šių savybių „rodiklis" geresnis. Taip pat meilė išlieka ir keičiantis savybėms, kurios ją sužadino. Mylimas konkretus asmuo, su kuriuo realiai susitinkama. Kodėl meilė yra istoriška, kodėl prisirišama prie asmenų, o ne prie savybių — įdomus ir mįslingas klausimas.

Modeliuojamų paskirstomojo teisingumo principų šalininkai daugiausia dėmesio skiria kriterijams, leidžiantiems nuspręsti, kas turi gauti nuosavybę. Jie aptarinėja priežastis, kodėl koks nors asmuo privalėtų turėti tam tikrą dalyką, be to, analizuoja visuminį nuosavybės pasiskirstymą. Kai svarstoma, ar duoti yra geriau ar blogiau, negu gauti, modeliuojamų principų šalininkai iš viso ignoruoja davimą. Kai nagrinėjamas gėrybių, pajamų ir kitų dalykų paskirstymas, jų teorijos būna teisingo gavimo teorijos. Jie visiškai ignoruoja asmens teises kam nors ką nors duoti. Net mainų atveju, kai abi šalys vienu metu yra gavėjos ir davėjos, modeliuojami teisingumo principai liečia tik gavėjo vaidmenį ir tariamas jo teises. Tad svarstant aiškėja tendencija domėtis tuo, ar žmonės turi (arba privalėtų turėti) teisę paveldėti, o ne tuo, ar žmonės turi (arba privalėtų turėti) teisę palikti paveldėjimą. Nesidomima ir tuo, ar asmenys, turintys teisę ką nors valdyti kaip savo nuosavybę, neturi teisės nutarti, kad šią nuosavybę už juos valdytų kiti. Neturiu gero paaiškinimo, kodėl įprastinės paskirstomojo teisingumo teorijos orientuojasi į gavėją. Ignoruoti davėjus ir perdavėjus bei jų teises yra tas pat, kaip ignoruoti gamintojus ir jų teises. Bet kodėl *visa tai* ignoruojama?

Modeliuojami paskirstomojo teisingumo principai skatina *perskirstomąją* veiklą. Menka tikimybė, kad kokia nors nuosavybė galėtų būti realiai ir laisvai paskirstyta pagal esantį modelį, ir visai neįtikėtina, kad ji toliau būtų skirstoma pagal modelį, nes žmonės kuo nors keičiasi ir ką nors duoda. Teisių turėjimo teorijos požiūriu perskirstymas išties yra rimtas dalykas, nes jis paprastai pažeidžia

žmonių teises. (Išimtis yra toks nuosavybės atėmimas, kuris atitinka neteisybių ištaisymo principą.) Tai yra rimta ir kitais požiūriais.

Darbo pajamų apmokestinimas prilygsta priverstiniam darbui[8]. Kai kuriems šis teiginys atrodo akivaizdžiai teisingas: paimti *n* darbo valandų pajamas — tai atimti iš žmogaus *n* valandų, tai tarsi versti asmenį dirbti *n* valandų dėl kito žmogaus tikslo. Kitiems šis teiginys atrodo absurdiškas. Bet netgi šitie, *jeigu* jie nusiteikę prieš priverstinį darbą, priešintųsi tam, kad bedarbiai hipiai būtų verčiami dirbti vargšų naudai[9]. Jie taip pat prieštarauja tam, kad kiekvienas asmuo būtų verčiamas dirbti papildomai penkias valandas kiekvieną savaitę vargšų naudai. Bet sistema, kuri atima mokesčių pavidalu penkių valandų atlyginimą, jiems neatrodo panaši į sistemą, verčiančią dirbti penkias valandas, nes ji pasiūlo prievartaujamam asmeniui platesnį veiklos pasirinkimą negu apmokestinimas, primenantis konkretų apibrėžtą darbą. (Bet galime įsivaizduoti priverstinio darbo sistemų gradaciją nuo sistemos, kai nustatoma konkreti veikla, iki sistemos, kai leidžiama rinktis iš dviejų veiklos rūšių, iki sistemos... ir taip toliau.) Maža to, žmonės susiduria su sistema, kuri proporcingai apmokestina visas pajamas, viršijančias sumą, reikiamą būtinoms reikmėms patenkinti. Kai kurie mano, jog tai neverčia nieko papildomai dirbti, nes papildomų valandų, kurias asmuo verčiamas dirbti, skaičius nėra nustatytas, ir jis gali visiškai išvengti mokesčių uždirbdamas tik tiek, kiek reikia būtinoms reikmėms patenkinti. Šitoks požiūris į prievartą labai nebūdingas tiems, kurie *taip pat* mano, kad žmonės yra verčiami kažką daryti, kai alternatyvos, kurios jiems iškyla, yra kur kas blogesnės.

[8] Nesu tikras, ar argumentai, kuriuos tuojau pateiksiu, įrodo, kad toks apmokestinimas *tėra* priverstinis darbas; tad „prilygsta" reiškia „yra tos pačios rūšies". Arba priešingai — gal šiais argumentais pabrėžiami dideli tokio apmokestinimo ir priverstinio darbo panašumai, kad toks apmokestinimas, žvelgiant per priverstinio darbo prizmę, atrodytų įtikinamas ir pamokomas. Pastarasis požiūris primintų Johno Wisdomo požiūrį į metafizikų pretenzijas.

[9] Neturi reikšmės tai, kad čia ir kitur aš nerūpestingai kalbu apie *poreikius*, nes po to aš kiekvieną kartą atmetu teisingumo kriterijų, kuris apima šiuos poreikius. Tačiau jeigu kas nors priklausytų nuo sąvokos, norėtųsi išnagrinėti ją kruopščiau. O dėl skeptiško požiūrio žr.: Kenneth Minogue. *The Liberal Mind.* — New York: Random House, 1963, p. 103—112.

Tačiau *nė vienas* požiūris nėra teisingas. Faktas, jog kiti sąmoningai kišasi (ir pažeidžia netiesioginius draudimus pulti) grasindami jėga, kad alternatyvos šiuo atveju būtų apribotos mokesčių mokėjimu arba (greičiausiai tai blogesnė alternatyva) varganu pragyvenimu, paverčia mokesčių sistemą priverstinio darbo sistema, ir šitokiu būdu ji atskiriama nuo kitų riboto pasirinkimo atvejų, kurie nėra prievartiniai.

Žmogus, kuris sutinka dirbti ilgiau, kad gautų didesnes pajamas negu tos, kurių reikia jo pamatiniams poreikiams tenkinti, renkasi tam tikras papildomas gėrybes ar paslaugas, o ne laisvalaikį ir veiklą, kurios jis galėtų imtis nedarbo valandomis. Tuo tarpu žmogus, kuris nusprendžia nedirbti papildomai, renkasi laisvalaikį, o ne papildomas gėrybes ir paslaugas, kurių galėtų įsigyti dirbdamas ilgiau. Tad jeigu mokesčių sistema neteisėtai pagrobtų dalį žmogaus laisvalaikio (priverstinis darbas) tam, kad būtų padėta vargšams, tai argi ji gali teisėtai pagrobti tam pačiam tikslui dalį žmogaus turimų gėrybių? Kodėl žmogų, kurio laimei reikia tam tikrų materialinių gėrybių ir paslaugų, mes turėtume traktuoti kitaip negu žmogų, kurio polinkiai ir troškimai tokias gėrybes daro nebūtinas jo laimei? Kodėl žmogus, kuriam patinka žiūrėti kiną (ir kuris turi užsidirbti pinigų bilietui) turėtų atsiliepti į raginimą padėti vargšams, o žmogus, kuriam patinka stebėti saulėlydį (ir todėl jam nereikia papildomai užsidirbti pinigų) neturėtų atsiliepti? Išties, argi nėra nuostabu, kad perskirstymo šalininkai nusprendžia ignoruoti žmogų, kuriam malonumai taip lengvai pasiekiami be papildomo darbo, ir kartu jie užkrauna papildomą naštą vargšui nelaimėliui, kuris turi užsidirbti savo malonumams? Jei norite, derėjo tikėtis, jog bus kaip tik atvirkščiai. Kodėl asmeniui, kuris neturi materialinių ar vartotojiškų troškimų, leidžiama nekliudomam rinktis jam labiausiai patinkančią įgyvendinamą alternatyvą, o žmogus, kurio malonumai ar troškimai susiję su materialiais dalykais ir kuris privalo papildomai užsidirbti pinigų (šitaip pasitarnaudamas tiems, kurie jo veiklą laiko pakankamai vertinga, kad už ją mokėtų) varžomas dėl to, ką jis galėtų įgyvendinti? Galbūt šis skirtumas nėra principinis. Ir galbūt kai kurie mano, jog tai tik administravimo patogumo klausimas. (Šie klausimai ir problemos nevargins tų, kurie

mano, jog yra priimtinas priverstinis darbas, kuris leidžia padėti vargšams arba įgyvendinti kokį nors tinkamą galutinės būklės modelį.) Diskutuodami išsamiau, mes turėtume (ir šito norime) išplėsti savo argumentus, kad aptartume suinteresuotumą, verslininkystės pelnus ir t.t. Tie, kurie abejoja šitokio platesnio aptarimo galimybe ir kurie brėžia liniją čia — prie darbo pajamų apmokestinimo, turės pateikti gana sudėtingus sumodeliuotus *istorinius* paskirstomojo teisingumo principus, kadangi taikydami galutinės būklės principus, niekaip negalėtume atskirti pajamų *šaltinių*. Kol kas liaukimės svarstę galutinės būklės principus. Pasiaiškinkime, kiek įvairūs modeliuojami principai priklauso nuo konkrečių pažiūrų į pelno, suinteresuotumo ir kt. dalykų šaltinius ir į tai, kiek — daugiau ar mažiau — šie dalykai laikomi neteisėtais. Šios tikros konkrečios pažiūros, aišku, gali būti klaidingai suprastos.

Kokią teisę prieš kitus duoda asmeniui teisiškai suinstitucintas galutinės būklės modelis? Pagrindinis nuosavybės teisės į *X* sąvokos turinys, kurio pagrindu turi būti aiškinamos kitos šios sąvokos dalys, yra teisė nuspręsti, ką reikia daryti su *X*; teisė nutarti, kurį iš ribotų pasirinkimų, liečiančių *X*, reikia įgyvendinti arba mėginti tai padaryti. Apribojimus nustato kiti principai arba visuomenėje galiojantys įstatymai; pasak mūsų teorijos, tai lemia Locke'o nurodytos žmonių teisės (minimalioje valstybėje). Mano nuosavybės teisė į savo peilį leidžia man palikti jį, kur aš noriu, bet neleidžia palikti šito peilio jūsų krūtinėje. Galiu nuspręsti, kurį iš galimų pasirinkimų, ką daryti su peiliu, man įgyvendinti. Ši nuosavybės samprata padeda mums suprasti, kodėl ankstesnieji teoretikai teigė, jog žmonės turi nuosavybės teisę į pačius save ir savo darbą. Jie žvelgė į kiekvieną asmenį kaip į turintį teisę nuspręsti, kuo jam tapti ir ką daryti, ir kaip į turintį teisę sulaukti savo darbo vaisių.

Teisę išsirinkti įgyvendintiną alternatyvą iš riboto alternatyvų rinkinio gali turėti *individas* arba *grupė*, kai egzistuoja tam tikra procedūra, leidžianti rasti bendrą sprendimą; arba teisę galima perduoti ir susigrąžinti taip, kad vienais metais aš sprendžiu, ką daryti su *X*, o kitais metais — spręsite jūs (išskyrus alternatyvą sunaikinti *X*). Arba tuo pačiu laikotarpiu dėl *X* aš galiu vienaip

spręsti, o jūs — kitaip. Ir taip toliau. Mums trūksta tinkamo, efektyvaus analitinio aparato, padedančio klasifikuoti galimų pasirinkimų apribojimų *tipus*, ir *tipus* būdų, kaip galima daryti, skaidyti ir derinti sprendimus. Be kitų dalykų, nuosavybės *teorija* turėtų aprėpti šitokią apribojimų ir sprendimo būdų klasifikaciją, ir iš nedidelio skaičiaus principų turėtume gauti daugybę įdomių teiginių apie tam tikrų apribojimų ir sprendimo būdų derinių *padarinius* ir poveikį.

Kai paskirstomojo teisingumo galutinio rezultato principai inkorporuojami į teisinę visuomenės sąrangą (taip daroma su dauguma modeliuojamų principų), jie sąlygoja atkaklias kiekvieno piliečio pretenzijas į tam tikrą bendrojo visuomeninio produkto dalį, t. y. į tam tikrą bendros individualiai ir drauge pagamintų produktų sumos dalį. Šį visuminį produktą kuria triūsiantys asmenys, kurie, tai darydami, naudojasi kitų žmonių sukauptomis gamybos priemonėmis, taip pat žmonės, kurie organizuoja gamybą arba kuria priemones naujiems dalykams gaminti arba gaminti juos naujoviškai. Kaip tik šios individualios veiklos pagrindu modeliuojami skirstymo principai sąlygoja atkaklias visų individų pretenzijas. Kiekvienas asmuo pretenduoja į kitų asmenų veiklą ir į jų produktus nepriklausomai nuo to, ar kiti asmenys dalyvauja konkrečiuose santykiuose, sukuriančiuose šias pretenzijas, ir nepriklausomai nuo to, ar jie savo noru atsižvelgia į šias pretenzijas, t. y. žvelgia į jas per labdaros ar mainų prizmę.

Modeliuojami paskirstomojo teisingumo principai susiję su kitų asmenų veiklos pasisavinimu — ir nesvarbu, ar tai daroma apmokestinant atlyginimus, ar tik tam tikro dydžio atlyginimus, ar pagrobiant pelnus, ar pasinaudojant tuo, kad verda didelis *visuomeninis katilas*, ir todėl būna neaišku, kas iš kur ateina ir kas kur nueina. Pagrobti kieno nors darbo rezultatus yra tas pat, kaip pagrobti jo valandas ir įsakyti jam imtis įvairiausios veiklos. Jeigu žmonės verčia jus dirbti tam tikrą darbą arba dirbti be atlygio tam tikrą laiką, tai jie sprendžia, ką jūs privalote daryti ir kokiems tikslams jūs dirbate, nepaisant jūsų paties sprendimų. Tai, kad jie atima iš jūsų sprendimo galią, juos paverčia jūsų *daliniais savininkais*, tai suteikia jiems nuosavybės teisę į jus. Viskas būtų lygiai taip pat kaip ir tada,

kada jūs, teisėtai iš dalies valdydami gyvūną ar negyvą daiktą bei galėdami ką nors dėl jų nuspręsti, turėtumėte nuosavybės teisę į jį.

Galutinė būklė ir dauguma modeliuojamų paskirstomojo teisingumo principų (iš dalies) paverčia žmones bei jų veiklą ir darbą kitų nuosavybe. Šie principai lemia slinktį nuo klasikinio liberalaus savo paties nuosavybės sampratos prie (dalinės) nuosavybės teisių į *kitus* žmones sampratos.

Tokie svarstymai galutinės būklės ir kitas modeliuojamo teisingumo sampratas paverčia klausimu, ar veiksmai, kurie yra būtini norint įgyvendinti pasirinktą modelį, nepažeidžia moralinio pobūdžio suvaržymų. Kiekvienas požiūris, pripažįstantis, kad esama moralinio pobūdžio veiksmų suvaržymų ir ne visus moralinius motyvus galima sutaikyti su siekiamomis galutinėmis būklėmis, privalo atsižvelgti į galimybę, jog kai kurie jo numatomi tikslai nepasiekiami jokiomis moraliai leistinomis priemonėmis. Teoretikas, besiremiantis turėjimo teisės doktrina, susidurs su šitokiais konfliktais visuomenėje, kuri, kurdama nuosavybę, nukrypsta nuo teisingumo principų, jeigu, ir tik jeigu veiksmai, kuriais galima įgyvendinti principus, patys pažeidžia tam tikrus moralinius suvaržymus. Kadangi nukrypimą nuo pirmųjų dviejų teisingumo principų (įgyjant ir perduodant) lems tiesioginis ir agresyvus kitų asmenų kišimasis, pažeidžiantis teises, ir kadangi moraliniai apribojimai tokiais atvejais nedraus griebtis gynybinių ar atsakomųjų veiksmų, tai problema, kuri iškils teisės teoretikui, retai bus neatidėliotina. Kad ir kaip sunku jam būtų taikyti ištaisymo principą asmenims, kurie patys nepažeidė pirmųjų dviejų principų, iš tikrųjų jam bus sunku atrasti tokią konfliktuojančių motyvų pusiausvyrą, kad galėtų teisingai suformuluoti patį sudėtingą ištaisymo principą. Taikydamas šį principą, jis nepažeis moralinio pobūdžio suvaržymų. Tačiau modeliuojamų teisingumo sampratų šalininkai dažnai patirs tiesioginius konfliktus (ir skausmingus, jeigu jie puoselėja abu konfliktuojančius problemos aspektus) tarp moralinio pobūdžio suvaržymų, kaip galima elgtis su žmonėmis, ir jų sumodeliuotos teisingumo sampratos, reprezentuojančios galutinę būklę ar kitą modelį, kuris *turi* būti įgyvendintas.

Ar asmuo gali emigruoti iš valstybės, kuri suinstitucino kokį nors galutinės būklės ar sumodeliuotą paskirstymo principą? Tam tikrų principų (pvz., Hayeko) požiūriu emigravimas nėra teorinė problema. Bet kitų principų atveju tai yra painus klausimas. Tarkime, valstybė turi privalomą minimalaus socialinio aprūpinimo sistemą, skirtą padėti vargingiausiems (arba taip organizuotą sistemą, kad ši maksimaliai pagerintų labiausiai nuskriaustos grupės padėtį); niekas negali išvengti šitos sistemos. (Niekas negali pasakyti: „Neverskite manęs padėti kitiems ir neaprūpinkite manęs panaudodami šį prievartinį mechanizmą, jeigu aš atsidursiu varge".) Kiekvienas, kuris pakyla virš tam tikro lygio, yra verčiamas prisidėti prie pagalbos vargšams. Bet jeigu būtų leidžiama emigruoti iš šalies, kas nors galėtų nutarti persikelti į kitą šalį, kurioje nebūtų privalomojo socialinio aprūpinimo, bet kuri kitais atžvilgiais būtų (kiek tik įmanoma) tokia pat. Tokiu atveju *vienintelis* asmens išvykimo motyvas būtų vengimas priklausyti privalomai socialinio aprūpinimo sistemai. Ir jeigu jis išvyksta, tai jo šalies vargšai negaus iš jo (privalomos) pagalbos. Koks būtų logiškas pagrindas leisti asmeniui emigruoti, bet drausti pasilikus nepriklausyti privalomai socialinio aprūpinimo sistemai? Nors pagalba vargšams yra labai svarbus dalykas, vis dėlto tai nekliudo leisti rinktis pasilikus šalyje; bet tai liudija, jog neleistina ir emigracija užsienin. (Ar tai taip pat suponuotų, kad iš dalies galima pateisinti grobimą žmonių, kurie gyvena šalyje, kur nėra privalomojo socialinio aprūpinimo, ir kuriuos būtų galima priversti padėti vargšams jūsų bendruomenėje?) Galbūt svarbiausias motyvas, skatinantis nuostatą leisti emigruoti tik tam, kad išvengtum tam tikrų pareigų, bet niekam neleisti vengti šių pareigų pačioje šalyje, yra rūpinimasis broliškais jausmais šalies viduje. „Mums čia nereikia nė vieno, kuris neprisideda, kuris nepakankamai rūpinasi kitais, kad padėtų." Šiuo atveju tas rūpinimasis turėtų būti siejamas su požiūriu, kad priverstinė pagalba kuria broliškus jausmus tarp to, kuriam padedama, ir to, kuris padeda (o galbūt tai turėtų būti siejama tik su požiūriu, jog žinojimas, kad tas ar kitas žmogus savo noru nepadeda, neskatina broliškų jausmų).

Locke'o įsigijimo teorija

Prieš pradėdami nuodugniai aptarinėti kitas teisingumo teorijas, privalome teisės turėjimo teorijos struktūrą papildyti truputėlį sudėtingesniais dalykais. Tai geriausia padaryti aptariant Locke'o mėginimą sukonkretinti teisingo įgijimo principą. Locke'o požiūriu, nuosavybės teisės į niekam nepriklausantį objektą įgyjamos, kada žmogus įdeda į šį objektą savo darbo. Čia iškyla daug klausimų. Kaip apribojama tai, į ką įdedama darbo? Jeigu privatus astronautas nuvalo aikštelę Marse, tai ar jis įdėjo savo darbo (tiek, kad taptų savininku) į visą planetą, visą neapgyvendintą pasaulį, ar tik į konkretų plotą? Kokį plotą jo veiksmas paverčia nuosavybe? Tokią minimalią (galbūt išskaidytą) teritoriją, kurioje veiksmas sumažina entropiją, ir jokios kitos? Ar gali Locke'o nurodytu būdu tapti nuosavybe laukinis kraštas (norint ekologiškai tyrinėti iš aukštai skrendančio lėktuvo)? Aptvėręs teritoriją tvora, žmogus turbūt taptų tik tvoros ir tik po ja esančios žemės savininku.

Kodėl žmogus, įdedantis į kokį nors objektą savo darbo, tampa jo savininku? Galbūt todėl, kad jis yra savo paties darbo savininkas. Anksčiau niekam nepriklausęs daiktas tampa jo nuosavybe todėl, kad į jį įdedama tai, kas yra to paties žmogaus nuosavybė. Nuosavybė išplinta į visa kita. Bet kodėl, įdėdamas tai, kas yra mano nuosavybė, į tai, kas nėra mano nuosavybė, aš ne prarandu tai, ką turiu, o įgyju tai, ko neturiu? Jeigu turiu skardinę pomidorų sulčių ir išpilu ją į jūrą taip, kad sulčių molekulės (radioaktyvios, kad galėčiau tai patikrinti) tolygiai pasklistų po jūrą, tai ar aš tampu jūros savininku, ar tik kvailai išpyliau savo pomidorų sultis? Ko gero, turima omenyje tai, kad triūsiant koks nors dalykas būna patobulinamas ir padaromas vertingesnis; ir kiekvienas turi teisę būti savininku to daikto, kurį jis padarė vertingą. (Galbūt šią tiesą patvirtina požiūris, kad triūsti nėra malonu. Jeigu kai kurie žmonės darytų daiktus be pastangų, kaip kad multiplikacinio filmo *Geltonas povandeninis laivas* personažai sėja gėles įkandin savęs, tai ar jų pretenzijos į savo produktus, kuriuos sukurti jiems *nieko nekainavo*, būtų mažiau pagrįstos?) Nekreipkime dėmesio į faktą, kad, triūsiant prie ko nors, galima padaryti šį dalyką mažiau vertingą (išpilkite rausvų emalės dažų ant jūsų rasto į krantą išplukdyto

medžio). Kodėl asmens teisės į ką nors turi aprėpti visą objektą, o ne tik *pridėtinę vertę,* kuri buvo sukurta darbu? (Tokia nuoroda į vertę taip pat galėtų padėti nustatyti nuosavybės ribas, pvz., jeigu anksčiau minėtą entropijos kriterijų „mažina kieno nors entropiją" pakeistume kriterijumi „didina kieno nors vertę".) Kol kas dar niekas nepateikė jokios pritaikomos ir nuoseklios pridėtinės vertės nuosavybės sampratos, bet visoms tokioms sampratoms greičiausiai būtų prieštaraujama panašiai, kaip kad buvo prieštaraujama Henry'o George'o teorijai.

Požiūris, kad, pagerinęs objektą, žmogus tampa visišku jo savininku, nieko neįtikina, jeigu niekieno objektų, kuriuos būtų galima gerinti, skaičius yra ribotas. Juk kai objektą pasisavina vienas asmuo, keičiasi visų kitų asmenų padėtis. Jeigu anksčiau jie galėjo laisvai (kaip tai aiškino Hohfeldas) naudotis objektu, tai dabar jie nebegali to daryti. Dėl tokio kitų padėties pasikeitimo (mat atimama iš jų laisvė ką nors daryti su anksčiau buvusiu niekieno objektu) neturėtų pablogėti jų padėtis. Jeigu aš pasisavinu Coney salos smiltelę, niekas po to negali ką nori daryti su *šita* smiltele. Bet jiems lieka daugybė kitų smiltelių, su kuriomis jie gali elgtis kaip tinkami. Arba jeigu ne smiltelių, tai kitų dalykų. Alternatyva — tai, ką aš darau su pasisavinta smiltele, galėtų pagerinti kitų padėtį, tad ir kompensuotų jų prarastą laisvę naudotis ta smiltele. Lemiamas klausimas yra toks: ar dėl objektų, anksčiau neturėjusių savininko, pasisavinimo pablogėja kitų padėtis?

Locke'o išlyga, jog „kitiems bendrai naudotis paliekama pakankamai daug ir gerų dalykų" (27 sk.), turi garantuoti, kad kitų padėtis nepablogės. (Jeigu ši išlyga pripažįstama, tai kokios paskatos verčia jį nurodyti kitą sąlygą — nešvaistyti?) Dažnai sakoma, jog ši išlyga kadaise buvo pripažįstama, bet dabar taip nebėra. Bet atrodo, jog atsiranda argumentas pagrįsti išvadą, kad jeigu išlyga nebegalioja, tai ji niekada negalėjo galioti taip, kad suteiktų amžinas ir paveldimas nuosavybės teises. Pagalvokime apie pirmąjį asmenį *Z*, kuriam neliko pakankamai daug ir gerų dalykų, kuriuos jis galėtų pasisavinti. Paskutinysis objektą pasisavinęs asmuo *Y* atėmė iš *Z* jo anksčiau turėtą laisvę ką nors daryti su objektu ir šitaip pablogino *Z* padėtį. Tad *Y* atliktas pasisavinimas nesuderinamas su Locke'o

išlyga. Priešpaskutinis objektą pasisavinęs asmuo nustumia *Y* į blogesnę padėtį, nes *X* veiksmu baigėsi leistinas pasisavinimas. Todėl *X* pasisavinimas buvo neleistinas. Bet tada dar anksčiau objektą pasisavinęs asmuo *W* užbaigė leistiną pasisavinimą, ir tai pablogino *X* padėtį, tad *W* atliktas pasisavinimas nebuvo leistinas. Tęsiant galima sugrįžti prie pirmojo asmens *A*, kuris pasisavino nuolatinę nuosavybės teisę.

Tačiau šis įrodinėjimas vyksta pernelyg sparčiai. Žmogus, pasisavindamas objektą, gali nuskriausti kitą žmogų dviem būdais: pirma, atimti iš jo galimybę pagerinti savo padėtį ką nors konkrečiai pasisavinant arba kieno nors padedamam; antra, jis toliau nebegali laisvai naudotis (nepasisavinęs) tuo, kuo anksčiau naudojosi. *Griežtas* reikalavimas pasisavinant nenuskriausti kito užkirstų kelią pirmajai skriaudai (jeigu galimybių sumažėjimas nekompensuojamas kaip nors kitaip), taip pat ir antrajai. *Švelnesnis* reikalavimas užkirstų kelią antrajai skriaudai, bet ne pirmajai. Vadovaudamiesi švelnesniu reikalavimu, negalėtume taip greitai nuzvimbti nuo *Z* iki *A*, kaip kad tik ką darėme prieš argumentuodami anksčiau. Juk nors asmuo *Z* toliau nebegali *pasisavinti*, jam, kaip ir anksčiau, gali šis tas likti *naudotis*. Šiuo atveju *Y* atliktas pasisavinimas nepažeistų švelnesnės Locke'o sąlygos. (Kai vis mažiau lieka to, kuo žmonės gali laisvai naudotis, naudotojai galėtų patirti daugiau nepatogumų, pvz., susidurti su grūstimi ir t.t.; todėl kitų padėtis galėtų blogėti, jeigu pasisavinimo procesas nebūtų sustabdytas gerokai anksčiau, negu jis pasiekia šį tašką.) Galima įrodinėti, jog niekas negali teisėtai skųstis, jeigu yra įvykdoma švelnesnioji išlyga. Bet kadangi šitai nėra taip aišku, kaip kad griežtesnės išlygos atveju, Locke'as galėjo suponuoti šią griežtą išlygą samprotaudamas apie „pakankamą ir gerą" likutį, ir galbūt suformulavo sąlygą nešvaistyti ketindamas sutrukdyti pasiekti galutinį tašką, nuo kurio įrodinėjimas zvimbia atgal.

Ar sistema, leidžianti pasisavinti ir turėti nuolatinę nuosavybę, nepablogina padėties tų asmenų, kurie negali pasisavinti (pritrūkus prieinamų ir naudingų niekam nepriklausančių objektų)? Čia griebiamasi įvairių žinomų socialinių motyvų, bylojančių privačios nuosavybės naudai: ji didina visuomeninį produktą atiduodama gamybos priemones į rankas tų, kurie gali efektyviausiai (pelnin-

giausiai) jas panaudoti; skatina eksperimentuoti, nes, kai išteklius valdo pavieniai asmenys, nėra nei žmogaus, nei mažos žmonių grupės, kuriuos reikėtų įtikinėti išbandyti naują idėją; privati nuosavybė leidžia žmonėms nuspręsti, kokio pobūdžio ir kokios rūšies rizika jiems atrodo pakeliama, ir tai padeda diferencijuoti rizikos rūšis; privati nuosavybė apsaugo ateities žmones, nes ji skatina kai kuriuos kaupti išteklius būsimųjų rinkų plėtrai užuot juos vartojus dabar; ji sukuria alternatyvias darbo vietas nepopuliariems žmonėms, kuriems nereikia įtikinėti jokio asmens ar mažos grupės, kad šie juos samdytų, ir t.t. Šie motyvai atsiranda Locke'o teorijoje todėl, kad jis stengėsi įrodyti teiginį, jog privačios nuosavybės įgijimas atitinka tikslą, slypintį už išlygos, kad „turi likti pakankamai daug ir gerų dalykų", ir jog tai *nesąs* utilitarinis nuosavybės pateisinimas. Šiais motyvais stengiamasi paneigti teiginį, kad pažeidus išlygą, negali atsirasti jokia prigimtinė teisė į privačią nuosavybę Locke'o nurodytu būdu. Kai šiais argumentais mėginama parodyti, jog išlyga yra įgyvendinta, būna sunku teisingai nustatyti bazinę atskaitos ribą, kad būtų galima lyginti. Lokiškasis pasisavinimas nenuskriaudžia žmonių labiau, negu jie gyventų... *kaip* gyventų? Klausimą, kaip nustatyti bazinę atskaitos ribą, reikėtų aptarti detaliau, negu mes galime čia tai padaryti. Būtų pageidautina įvertinti, kiek pradinis pasisavinimas apskritai yra svarbus ekonominiu požiūriu. Tai leistų pamatyti, kokios tolimos vienos kitoms gali tapti skirtingos pasisavinimo teorijos ir kokia nevienoda gali būti nustatoma bazinė atskaitos riba. Galbūt šią svarbą galima matuoti procentais visų pajamų, kurios gaunamos iš neperdirbtos žaliavos ir turimų išteklių (o ne iš žmonių veiklos). Daugiausia tai būtų pajamos iš rentos, rodančios nepagerintos žemės vertę, ir žaliavos *in situ* kaina. Šią vertę galima matuoti ir turimo turto, rodančio, kokios buvo ankstesnės pajamos, procentais[10].

[10] Nesu matęs tikslaus vertinimo. Davidas Friedmanas knygoje *The Machinery of Freedom* (N. Y.: Harper and and Row, 1973), p. XIV, XV, nagrinėja šį klausimą ir aiškina, kad pirmųjų dviejų veiksnių atveju viršutinė riba turėtų būti 5 procentai JAV nacionalinių pajamų. Tačiau jis nemėgina įvertinti, koks procentas yra dabar turimo turto, kurio pagrindas — ankstesnės pajamos. (Miglota sąvoka „pagrindas" rodo tik tai, jog yra tema, kurią reikia nagrinėti.)

Turime pažymėti, kad teisėto nuosavybės teisių atsiradimo teorijos reikia ne vien tiems, kuriems patinka *privatinė* nuosavybė. Tikintys kolektyvine nuosavybe, pvz., tie, kurie įsitikinę, jog tam tikra teritorija bei jos žaliavų ištekliai yra joje gyvenančių žmonių grupinė nuosavybė, taip pat privalo paaiškinti, kaip atsiranda tokios nuosavybės teisės. Jie privalo parodyti, kodėl čia gyvenantys žmonės turi teisę nuspręsti, ką reikia daryti su žeme ir ištekliais, o kitur gyvenantys asmenys šitokios teisės (į tą pačią žemę ir išteklius) neturi.

Išlyga

Nepriklausomai nuo to, ar konkrečią Locke'o pasisavinimo teoriją galima ar negalima išskleisti taip, kad būtų įveikti įvairūs sunkumai, aš manau, jog kiekviena tinkama teorija, aiškinanti teisingo ko nors įgijimo sąlygas, turės išlygą, panašią į silpnesniąją išlygą iš tų, kurias priskyrėme Locke'ui. Procesas, kurio metu paprastai atsiranda nuolatinė ir perduodama palikuonims nuosavybės teisė į anksčiau buvusį niekieno daiktą sutriks, jeigu pablogės kitų, nebegalinčių laisvai naudotis tuo daiktu, padėtis. Svarbu patikslinti, koks yra *šis* konkretus kitų padėties pabloginimo būdas, nes išlyga netaikoma kitiems būdams. Šis būdas nesusijęs su padėties pablogėjimu dėl mažesnių galimybių ką nors pasisavinti (pirmasis anksčiau minėtas būdas, atitinkantis griežtesnę sąlygą), ir jis nesusijęs su tuo, kaip aš „bloginu" pardavėjo padėtį įsigydamas medžiagų, kad gaminčiau tuos pačius dalykus, kuriuos jis pardavinėja, ir tada pradėčiau su juo konkuruoti. Kitas asmuo, kuris pasisavindamas pažeistų išlygą, vis dėlto gali pasisavinti, jeigu kompensuoja kitiems taip, kad jų padėtis nepablogėja. Jeigu jis nekompensuoja kitiems, tai šitoks pasisavinimas pažeis teisingo įsigijimo principo numatomą išlygą ir todėl bus neteisėtas[11]. Pasi-

[11] Fourier manė, jog kadangi civilizacijos plėtra atėmė iš visuomenės narių tam tikras laisves (verstis rinkimu, klajokline gyvulininkyste, medžioti), tai visuomenės garantuojamas minimalus žmonių aprūpinimas buvo pateisintas kaip kompensacija už šį praradimą (Alexander Gray. *The Socialist Tradition*. — New York: Harper and Row, 1968, p. 188). Bet šis požiūris pernelyg griežtas. Ši kompensacija priklausytų (jeigu ji iš viso kam nors priklausytų) tiems žmonėms, kuriems civilizacijos plėtra buvo *grynas praradimas*, kuriems civilizacijos gėrybės neatsvėrė to, kad iš jų buvo atimtos šios konkrečios laisvės.

savinimo teorija, inkorporuojanti šią Locke'o išlygą, teisingai traktuos tuos atvejus (prieštaraudama teorijai, kurioje šios išlygos nėra), kada vienas žmogus pasisavina visas atsargas to, kas būtina norint išgyventi[12].

Teorija, kuri inkorporuoja šią išlygą į teisingo įgijimo principą, taip pat privalo turėti ir sudėtingesnį teisingo perdavimo principą. Kai kurie apmąstymai apie išlygą, susijusią su pasisavinimu, varžo vėlesnius veiksmus. Jeigu, pasisavindamas visą tam tikrą dalyką, aš pažeidžiu Locke'o išlygą, tai aš darau tą patį ir kai pasisavinu jo dalį, o tai, kas liko, — nusiperku iš kitų, kurie tai įsigijo. Tai aš padarau nepažeisdamas Locke'o išlygos kitais atžvilgiais. Jeigu išlyga draudžia vienam žmogui pasisavinti visą pasaulio geriamąjį vandenį, tai ji taip pat draudžia jį visą nusipirkti. (Savo švelnesne ir laisvesne forma ši išlyga gali neleisti jam nustatyti tam tikros kainos už kai kurias jo turimas išteklių atsargas.) Ši išlyga niekada (beveik niekada?) nebus įgyvendinta. Kuo daugiau vienas žmogus įsigyja trūkstamo dalyko, kurio nori kiti, tuo didesnė bus šio dalyko likučio kaina ir tuo vis sunkiau bus jam įsigyti visą šį dalyką. Bet vis dėlto galime įsivaizduoti įvykstant kažką panašaus: kas nors tuo pačiu metu slapta siūlo kainą pavieniams tam tikro dalyko savininkams, ir šie visi parduoda, tikėdamiesi galį lengvai nu-

[12] Pvz., Rashdallas mini žmogų, kuris, keliomis myliomis aplenkęs kitus, aptinka dykumoje vienintelį telkinį vandens ir pasisavina jį visą. Hastings Rashdall. „The Philosophical Theory of Property". — In *Property, its Duties and Rights*. — London: MacMillan, 1915.

Derėtų atkreipti dėmesį į A. Randso nuosavybės teisių teoriją („Mans Rights". — In *The Virtue of Selfishness*. — New York: New American Library, 1964, p. 94), kurioje šios teisės kildinamos iš teisės į gyvybę, nes tam, kad žmonės gyventų, reikia fizinių daiktų. Bet teisė į gyvybę nėra teisė į viską, ko reikia norint gyventi; į šiuos kitus dalykus gali turėti teisę kiti žmonės (žr. šios knygos 3 sk.). Daugių daugiausia teisė į gyvybę yra teisė turėti viską, ko reikia norint gyventi, arba teisė šito siekti su sąlyga, kad toks turėjimas nepažeidžia kieno nors kito teisių. O dėl materialių daiktų, tai klausimas yra toks: ar daikto turėjimas nepažeidžia kokios nors kitų teisės? (Ar ją pažeistų visų niekieno daiktų pasisavinimas? Ar Rashdallo pateiktu pavyzdžiu remiantis, tai įvyktų pasisavinus vandens telkinį?) Kadangi ypatingi motyvai (tokie kaip Locke'o išlyga) gali iškilti dėl materialinės nuosavybės, tai nuosavybės teisių teoriją būtina turėti *anksčiau*, negu galima taikyti kokią nors numanomą teisę į gyvybę (su ankstesnėmis jos pataisomis). Todėl teisė į gyvybę negali tapti nuosavybės teisių teorijos pagrindu.

17.-678

sipirkti jo daugiau iš kitų savininkų; arba kokia nors gamtos katastrofa sunaikina visas kokio nors dalyko atsargas, ir jų turi tik vienas asmuo. Iš pradžių vienas asmuo negalėjo teisėtai pasisavinti visų atsargų. Tai, kad jis vėliau įsigijo viską, neįrodo, jog pradinis pasisavinimas pažeidė išlygą (net griebiantis atvirkštinio įrodinėjimo, panašaus į anksčiau išdėstytą, kai buvo mėginta sugrįžti nuo *Z* iki *A*). Locke'o išlygą veikiau pažeidžia pradinio pasisavinimo *ir* visų vėlesnių perdavimų bei veiksmų derinys.

Kiekvieno savininko teisę į savo nuosavybę persekioja istorinis Locke'o nurodytos pasisavinimo išlygos šešėlis. Tai neleidžia savininkui perduoti nuosavybę žmonių sambūriui, pažeidinėjančiam Locke'o išlygą, ir neleidžia jam vienam arba drauge su kitais taip naudotis nuosavybe, kad būtų pažeista išlyga pabloginant kitų padėtį dar labiau negu žemutinė jų pragyvenimo riba. Žinant, jog kieno nors nuosavybė nukrypsta nuo Locke'o nurodytos išlygos, atsiranda griežti apribojimai to, ką jis gali daryti su „savo nuosavybe" (sunku be tam tikrų išlygų ją toliau taip vadinti). Tad žmogus negali pasisavinti vienintelio vandens telkinio dykumoje ir nustatyti kainos už vandenį savo nuožiūra. Jis, turėdamas vieną telkinį, negali nustatyti vandens kainos ir tada, kai, nelaimei, atsitinka taip, kad visi vandens telkiniai, išskyrus jo, dykumoje išdžiūsta. Žinoma, tokios nepalankios aplinkybės susiklosto ne dėl jo kaltės, bet joms susiklosčius, pradeda galioti Locke'o išlyga, kuri apriboja jo nuosavybės teises[13]. Panašiai savininko nuosavybės teisė į vienintelę tam tikroje jūros zonoje esančią salą neleidžia jam išvyti iš savo salos į krantą išmesto žmogaus lyg kokio pažeidėjo, nes šitaip būtų pažeista Locke'o išlyga.

Įsidėmėtina, jog teorija neteigia, kad savininkai turi šias teises, bet į teises nekreipiama dėmesio stengiantis išvengti kokios nors katastrofos. (Teisės, į kurias nekreipiama dėmesio, neišnyksta; jos palieka pėdsaką, kurio nėra čia aptariamais atvejais.) Tokio išoriš-

[13] Situacija būtų kitokia, jeigu dėl specialių atsargumo priemonių, kurių jis imtųsi norėdamas užkirsti tam kelią, vandens telkinys neišdžiūtų. Palyginkite mūsų tekste pateikiamą šio atvejo aptarimą su Hayeko veikalu *The Constitution of Liberty*, p. 136, taip pat su Ronaldo Hamowy darbu „Hayek's Concept of Freedom; A Critique". — In *New Individualist Review*, April 1961, p. 28—31.

ko (ir *ad hoc*?) teisių nepaisymo nebūna. Tokie atvejai nagrinėjami atsižvelgiant į motyvus, kurie glūdi pačioje nuosavybės teorijoje, taip pat įgijimo ir pasisavinimo teorijoje. Tačiau rezultatai gali būti panašūs į tuos, kokie gaunami nagrinėjant katastrofų atvejus. Juk palyginti su visuomenės, kurioje egzistuoja privatus pasisavinimas, produktyvumu, lyginimo bazinė atskaitos riba tampa tokia žema, kad klausimas, ar nėra pažeidžiama Locke'o išlyga, iškyla tik ištikus katastrofai (arba dykumos ir salos situacijoje).

Faktas, jog koks nors žmogus yra visų kokio nors dalyko, būtino kitiems išlikti gyviems, atsargų savininkas, *nereiškia*, kad pasisavindamas jis (ar kitas) nustūmė kai kuriuos žmones (tučtuojau ar vėliau) žemiau, negu buvo jų bazinė atskaitos riba. Medikas mokslininkas, kuris susintetina naują medžiagą, efektyviai gydančią tam tikrą ligą, ir sutinka pardavinėti ją tik savo nustatytomis sąlygomis, nepablogina kitų padėties, nes pasisavindamas jis nieko iš jų neatima. Kiti gali turėti tų pačių medžiagų, kurių jis įsigijo. Įsigydamas ar nusipirkdamas cheminių medžiagų, mokslininkas nesukūrė tokio jų trūkumo, kad būtų pažeista Locke'o išlyga. Ji nebūtų pažeista ir tuo atveju, jeigu kas nors nusipirktų iš mediko mokslininko visas jo susintetintos medžiagos atsargas. Tai, kad, sintetindamas vaistus, mokslininkas naudoja lengvai įgyjamas chemines medžiagas, pažeidžia Locke'o išlygą ne labiau negu tai, kad vienintelis chirurgas, sugebantis atlikti konkrečią operaciją, valgo lengvai įgyjamą maistą norėdamas išlikti gyvas ir turėti energijos dirbti. Tai rodo, kad Locke'o išlyga nėra „galutinės būklės principas"; ši išlyga susijusi su tuo, kaip konkrečiai pasisavinimas paveikia kitus žmones, o ne su tuo, kokia susiklosto situacija.

Viduryje tarp to, kuris pasiima visas atsargas, ir to, kuris sukuria visas atsargas iš lengvai įgyjamų medžiagų, yra tas, kuris pasisavina visas kokio nors dalyko atsargas tokiu būdu, kad neatima jų iš kitų. Pvz., kas nors atranda naują medžiagą nuošalioje vietoje. Jis išsiaiškina, kad toji medžiaga veiksmingai gydo kokią nors ligą, ir pasisavina visas jos atsargas. Kitų padėtis dėl to nepablogėja. Jeigu jis nebūtų užtikęs medžiagos, jos nebūtų užtikęs ir niekas kitas, tad kiti jos neturėtų. Tačiau slenkant laikui, didėja tikimybė, kad kiti atras šią medžiagą. Šio fakto pagrindu būtų galima apri-

boti jo nuosavybės teises' į medžiagą ir neleisti kitiems atsidurti padėtyje, blogesnėje negu bazinė atskaitos riba. Pvz., būtų galima apriboti teisę testamentu palikti šią medžiagą paveldėtojams. Patentų pavyzdys taip pat gali nušviesti klausimą, kaip yra pabloginama kito asmens padėtis atimant iš jo kokį nors dalyką, kurį šis kitu atveju turėtų. Išradėjo patentas neatima iš kitų objekto, kuris neegzistuotų be išradėjo. Tačiau patentai atima šį objektą iš tų, kurie jį savarankiškai išranda. Todėl nederėtų drausti šiems savarankiškiems išradėjams, kuriuos gali slėgti pareiga įrodyti, kad jie savarankiškai ką nors išrado, naudotis jų pačių išradimu savo nuožiūra, taip pat pardavinėti jį kitiems. Maža to, pripažintas išradėjas drastiškai sumažina galimybes išrasti ką nors tikrai savarankiškai. Juk žmonės, žinantys apie išradimą, paprastai nemėgins jo kartoti iš naujo, ir savarankiško atradimo samprata čia geriausiu atveju būtų miglota. Vis dėlto leistina daryti prielaidą, kad, jeigu ir nėra originalaus išradimo, jį kada nors vėliau vis tiek padarys kas nors kitas. Remiantis šia prielaida, turėtų būti ribojamas patentų galiojimas. Jie galiotų tik tam tikrą laiką, kuris būtų nustatomas apytikriai apskaičiuojant, kiek laiko prireiktų, nežinant apie išradimą, padaryti savarankišką atradimą.

Tikiu, kad laisvai veikianti rinkos sistema iš tikrųjų nenukryps nuo Locke'o išlygos. (Prisiminkime, kad pirmojoje dalyje aiškindami, kaip protekcionistinė institucija įsivyrauja ir tampa *de facto* monopolija, lemiamu dalyku mes pripažinome esant tai, kad ji konfliktinėse situacijose vartoja jėgą, o ne vien konkuruoja su kitomis institucijomis. Panašiai galima apibūdinti ir kitas verslo rūšis.) Jeigu tai tiesa, išlyga nevaidins labai reikšmingo vaidmens protekcionistinių institucijų veikloje ir nesukurs plačių galimybių būsimiems valstybės veiksmams. Iš tiesų, jeigu ne ankstesnių *neteisėtų* valstybės veiksmų padariniai, tai galimybė, jog išlyga yra pažeidžiama, žmonėms neatrodytų esanti įdomesnė negu bet kuri kita loginė galimybė. (Čia aš pateikiu empirinį istorinį teiginį; tą patį daro ir tas, kuris su juo nesutinka.) Tuo baigiame nurodinėti komplikacijas, glūdinčias teorijoje apie teisės į ką nors turėjimą — komplikacijas, kurias sukelia Locke'o išlyga.

Versta iš: Nozick R. *Anarchy, State and Utopia.* — New York: Basic Books, 1974. — P. 149—182

JAN NARVESON

LYGYBĖ PRIEŠ LAISVĘ: NAUDA IR LAISVĖ

Įvadas

Šios esė tema yra politinė, taigi ir socialinė, filosofija; taigi ir etika. Norime žinoti, ar gerai, kad visuomenės sanklodai keliamas reikalavimas kurti laisvę arba lygybę, arba — jeigu abi jos suderinamos — ir viena, ir kita. O jeigu jos nesuderinamos, tada norime žinoti, kurią iš jų kurti arba kokį jų derinį kurti, jeigu galima šiek tiek suderinti šiuos dalykus. Bet šitoks glaustas mums kylančios problemos formulavimas įpareigoja ją paaiškinti. Juk yra plačiai ir, mano požiūriu, teisingai manoma, kad šiuose reikaluose viską lemia *tam tikros* rūšies lygybė. Ieškome principo arba principų, kurie taikomi visiems ir yra visiems tie patys. Šiuo požiūriu lygybė tikrai yra pamatinis ir neišvengiamas dalykas. Bet tai yra labai „subtili" lygybės rūšis.

Beveik taip pat plačiai bus sutinkama, kad, vadovaujantis šiais nagrinėjamais principais, žmonės turėtų būti vienodai „traktuojami" tam tikra įdomesne prasme: pvz., jiems turi būti suteikiamos tos pačios teisės, be to, teisės, kurios yra — čia vėl turime sakyti „tam tikra prasme" — ne sutartinės; vadinasi, kad ir kokios jos būtų, visų rasių, lyčių ir t.t. žmonės turėtų turėti tas pačias pamatines teises. Vėlgi sakydami, kad tai yra iš esmės nekontroversiškas, nors ir neišvengiantis potencialiai keblių neaiškumų požiūris, dabar privalome nurodyti, jog šis apibūdinimas neišsprendžia šioje esė svarstomos problemos. Konkrečiai, ši problema liečia *ekonomikos* klausimus. Klausimas yra toks: ar reikia reikalauti, kad žmonės kurtų ekonominę lygybę arba bent jau siektų jos, kai ši lygybė

suprantama kaip pajamų ir/arba turto, nuosavybės arba valdomų daiktų lygybė? Aš parodysiu, kad egzistuoja problema, kaip nustatyti, o po to ir išmatuoti kintamąjį dydį, kurį reikia padaryti lygų, nors ši problema nebus pagrindinė esė tema. O gal turime elgtis priešingai — reikalauti, kad būtų gerbiama žmonių ekonominė *laisvė*? Ekonominė laisvė paprastai tapatinama su laisvąja rinka, ir aš pritariu tokiai nuostatai. Bet ir čia iškyla sąvokų sukonkretinimo klausimai. Kai kas netgi tvirtino, kad laisvoji rinka *nėra* tikrai laisva, kad ji pati tam tikru aspektu yra laisvės priešė. Mums reikia pakankamai aiškios laisvės sampratos, kad galėtume įžvelgti, ar šie teiginiai ko nors verti.

Šios esė struktūra bus šitokia. Iš pradžių mėginsiu išsakyti tam tikras abejones dėl ekonominės lygybės idealo nepriėštaringumo, o po to trumpai išnagrinėsiu vos kelis svarbiausius mėginimus ginti tą idealą. Vėliau pereisiu prie laisvės, ir ypač ekonominės laisvės, temos. Ketinu pirma išsiaiškinti, ką reiškia šis terminas, ir ginti tezę, kad tai yra neprieštaringas idealas. Galiausiai pereisiu prie fundamentalaus klausimo: ar esama svarių argumentų už viena arba kita — už ekonominę lygybę arba ekonominę laisvę? Paaiškės, kad šie dalykai yra akivaizdžiai nesuderinami kaip socialinių reikalavimų paketai, ir todėl turime rinktis arba mėginti surasti kokį nors jų derinį. Grynosios laisvės doktrina dažnai ginama remiantis prigimtinių teisių arba savaiminio jos akivaizdumo argumentais. Turėdamas omenyje, kaip paprastai suprantami šie terminai, aš nesigriebsiu nė vieno iš šių argumentų. Mano argumentas bus kontraktarinis (bet ne Rawlso vartojama ypatinga šio termino prasme) ir, kiek suprantu, tai yra argumentas laisvės naudai. Turėsime labai mažai vietos, kad galėtume aptarti iš šio argumento kylančias išvadas, bet svarstydami atkreipsime dėmesį į kai kurias iš jų.

I. LYGYBĖ

Ekonominė lygybė: kai kurie klaustukai

Kadangi svarstome teiginį, jog ekonominė lygybė esanti teisingumo tikslas, verta stabtelėti ir paklausti, koks turėtų būti šis tikslas. Žinoma, yra akivaizdus atsakymas: du žmonės yra lygūs, jeigu

jie turi vienodas pajamas arba vienodą turtą, įvertintą tokiais piniginiais vienetais kaip doleris. Tačiau būtų galima sakyti, jog kadangi visa pinigų prasmė yra leisti mums palyginti įvairius dalykus, sudarančius turtą, tai šis atsakymas atrodytų toks pat natūralus, lyg kad būtų kalbama apie temperatūros laipsnius termometru matuojant karštį.

Tačiau toks pasiūlymas yra problemiškas mūsų tikslų požiūriu, nes piniginio vieneto vertę mainų, arba rinkos, visuomenėje lemia rinkos mechanizmas. Valiutos vienetas atspindi santykį tarp rinkoje esančių prekių rūšių, kurioms visoms esant vienodos kokybės, atsirastų toji rinkos vertė: žmonės nemokės daugiau už kiekvieną tokią prekę vien todėl, kad pardavėjas galėtų ją pelningiau parduoti, tačiau pakanka to, jog jie mokėtų tiek, kad toji kaina taptų pelninga. Laisvi mainai verčia suktis visą šį mechanizmą. Bet tarkime, jog norime sulyginti pajamas doleriais: kas dabar? Rinkos visuomenėje tikimasi, kad ilgainiui smarkiai didės pajamos, ir šios viltys daro įtaką įvairių subjektų vartojimo modeliams, taigi ir „poreikių kreivėms". Visa tai savo ruožtu daro įtaką tam, ką gaminti, ir tam, kiek tų dalykų patiekti rinkai. Jeigu laiko momentu T_1 turime rinkos visuomenę, o momentu T_2 įvedame totaliai perskirstomojo pobūdžio mokesčius, tai ką turėtume galvoje sakydami, kad pajamos, įvykdžius perskirstymą, dabar yra vienodos, nors pagal turimų „dolerių" skaičių jos ir būtų tokios pačios? Tarkime asmuo A, turintis po perskirstymo pajamas i, perka gėrybių paketą j, o asmuo B perka už savo pajamas paketą k: kokią *prasmę* priskiriame teiginiui, kad $k=j$? Klausimas būtų ypač svarbus, jeigu, kaip galima tikėtis, paaiškėtų, kad po perskirstymo dolerio vertė jo savininkui yra mažesnė, negu ji buvo iki perskirstymo. Tarkime, kad laiko momentu T_1 už pajamas i būtų galima nupirkti $j+m$ arba $k+n$, kai $n \neq m$. Ar dabar A ir B yra daugiau ar mažiau lygūs?

Vienas iš būdų spręsti tokias problemas būtų mokėti žmonėms natūra, o ne pinigais, ir duoti kiekvienam asmeniui kuo *vienodesnį* gėrybių paketą (kai tik atsirastų *koks nors* skirtumas, tuoj pat iškiltų ta pati problema). Bet, ko gero, šitai nėra tai, ko iš tikrųjų nori lygybės šalininkas. Štai Bruce'as Landesmanas, dabartinis egalitarizmo šalininkas, rašo:

Bet jie (antiegalitarai) puolė „kaliausę". Labai neįtikinama mintis, kad egalitaras savo pagrindiniu tikslu laiko arba privalo laikyti vienodumą. Kodėl jis turėtų norėti arba trokšti vienodumo? Jeigu jis ko nors ir trokšta, tai tik to, kad žmonės, visi žmonės, gerai gyventų, vienodai gerai, ir yra banalybė sakyti, jog vienoda gerovė bent jau logiškai suderinama su visiškai skirtingų polinkių patenkinimu bei skirtingais gyvenimo stiliais.[1]

Bet vis dėlto prie vienodumo *yra* stumiama. Juk nesant laisvos rinkos, kuri tikrai padarytų trokštamą lygybę neįmanomą, būtų sunku išmatuoti kiekvieno gaunamą dalį tariamai egalitarinio režimo sąlygomis, jeigu tai, ką kiekvienas gauna, nebūtų beveik tas pat. Žinoma, sunku suprasti, kodėl reikėtų manyti, kad teisingumui, arba kokiam nors kitam visuomenės siekiniui, būtina lygybė, suvokiama kaip būklė, kada kiekvienas turi daugmaž po tokį patį materialinių (o jeigu įmanoma, ir visų kitų) gėrybių paketą. Iš tiesų aš teigsiu, kad tą patį galima pasakyti apie bet kurią kitą lygybės rūšį, kuri, kaip būtų galima manyti, didinanti ekonominės lygybės reikalingumą. Tačiau iš pat pradžių turi būti akivaizdu, kad kiekvieną, kuris gina šitaip įsivaizduojamą gėrybių paketų lygybę, tai daryti, matyt, skatina kažkokia kita pamatinė vizija: pvz., (kaip Landesmano atveju) galutinės gerovės lygybė arba išteklių lygybė, kurią neseniai gynė R. Dworkinas. Bet net ir šiuo atveju vizijos—kandidatės tikrai neatrodo esančios savaime akivaizdžios. Jeigu kas nors mano, kad mūsų visų gerovė turinti būti vienoda, nes tai esąs teisingumo reikalas, tai toks asmuo iš tikrųjų šitaip mano todėl, kad yra įsitikinęs, jog mes visi esame vienodai verti gerovės arba turime lygias teises į ją ar pan. Panašiai manoma ir apie išteklius. Galėtų būti naudinga atidžiau išnagrinėti tokius argumentus. Trumpai iš eilės juos aptarsiu.

Lygi gerovė?

Jeigu manoma, jog visų gerovė privalėtų būti vienoda, tai pirmas iškylantis klausimas yra toks: kas tie „visi"? Kaip matyti iš daugumos tokios lygybės gynėjų rašinių, ko gero, tai būtų visi *žmonės*. Tas,

[1] Bruce Landesman. „Egalitarianism". — In *Canadian Journal of Philosophy*, March 1983, 13 (I), p. 31.

kuris mėgina rimtai svarstyti šį klausimą, tučtuojau susiduria su problema. Pagalvokime apie skurstantį žmogų, kurio gerovės, kaip dabartiniu metu visi žino, apčiuopiamai padidinti negali jokios kitų žmonių pastangos, kad ir kaip energingai, geranoriškai ir visaip jie stengtųsi. Ar tada vienodos gerovės šalininkas ryžtųsi teigti, kad vardan teisingumo interesų mūsų šventa pareiga yra tapti tokiais pat skurdžiais, koks yra šis nelaimingasis?

Lygybės šalininkai paprastai kalba taip, tarsi mes visi iš tiesų galėtume būti laimingi. Jie nori sutvarkyti reikalus lygindami *aukštyn*, o ne *žemyn*. Bet joks žmogus, praleidęs daug laiko psichiatrinėje ligoninėje, o ką jau kalbėti apie kitokią ligoninę, negali rimtai manyti, kad mūsų galioje yra taip pagerinti nelaimingiausiųjų padėtį, jog ji prilygtų daugumos žmonių padėčiai, o tuo labiau tokių asmenų, kurių kūnas, charakteris ir asmenybė yra itin sužaloti. Matyt, tam tikrais atvejais vargšą žmogų padarė tokį kitas žmogus, ir tada galbūt galėtume įrodinėti, jog veiksmų, dėl kurių nelaimingas žmogus atsidūrė tokioje padėtyje, kaltininkas turėtų gauti atpildą, nes tai — baudžiamojo teisingumo klausimas. O saujelė teoretikų kalba taip, tarsi šitokios skriaudos būtų tipiškas reiškinys, t. y. kad visus žemės vargšus tokius padarė godūs kapitalistai. Nelengva suprasti žmones, rimtai pritariančius tokiam požiūriui, ir aš nemanau, kad tai, kas sakoma šioje esė, labai padėtų įtikinti juos, jog jų pažiūros yra visiškai atitrūkusios nuo realybės (nors aš mėginsiu šiek tiek tai daryti kitame, beveik tokiame pat skirsnyje). Bet visi kiti pakankamai lengvai galime įsivaizduoti atvejus, kada tokie teiginiai paprasčiausiai yra tušti. Įgimtos ligos arba apsigimimai, kurių visiškai negalėjo numatyti joks žmogus, galėjo lemti nedalią, apie kurią aš kalbu. Tad iš garbėtroškų egalitarų norime sužinoti: *kas tada*? Argi dabar mes turime prieiti išvadą, kad mūsų šventa pareiga — kaip reikalauja teisingumas — kiekvienam tapti tokiam pat vargšui, kokie yra tie labiausiai nuskriaustieji?

Veikiau tarkime, kad kažką *galime* padaryti. Būtent tarkime, kad milžiniškomis ir ilgalaikėmis pastangomis galime šiek tiek pagerinti labiausiai nuskriaustųjų dalią, o numatomas pašalinis šių pastangų poveikis bus tas, jog visi tapsime tokie pat vargšai, kokie vis tiek bus tie nuskriaustieji po visų mūsų pastangų. Argi lygybės

šalininkas nori pasakyti, kad visas skirtumas slypi čia: net jeigu mums reikėtų pakratyti kojas tais atvejais, kai nieko negalėtume padaryti, mus reikia versti tai daryti, jei tik iš viso galime ką nors daryti? Jeigu ne, tai kodėl ne?

Klausimas — kieno gerovė turi būti sulyginta? — dar jokiu būdu nėra baigtas. Juk sunku suprasti, kodėl, siekdami šio tikslo, turėtume kalbėti tik apie žmones. O kaip su žemesniaisiais gyvūnais? Ir kiek žemesniais? Ar tai, kad sepija, tritonas ir ameba neturi gerovės lygio, kuriuo taip nesąžiningai naudojamės jūs ir aš, nėra neteisingumas, kurį visi turėtume stengtis visomis išgalėmis pašalinti? Jeigu ne, tai kodėl ne? O jeigu taip, tai ar turime kokią nors idėją, kaip tai padaryti, kad jai galėtų rimtai pritarti protinga būtybė?

Pamąstęs lygybės šalininkas, ko gero, paskelbs, kad jis turi omenyje tik normalių žmonių gerovę — žmonių, kurie nepažeisti luošinančių ligų ir nevaldomų melancholiškų nuotaikų. Ir, aišku, tik žmonių. Žinoma, mes vis dėlto galime prašyti — argi negalime? — paaiškinti šią iš pažiūros savavališką išlygą, bet argumentacijos labui tęskime toliau. Tučtuojau turime pažymėti, kad ryšys tarp vienodos gerovės ir vienodų ekonominių sąlygų tikrai nėra tiesioginis. Jeigu Smitho ir Joneso pajamų ir/arba turto sulyginimu siekiama sukurti jiems vienodą gerovę, tai gerai žinoma, kad vargu ar galime būti tikri sėkme net tipiškais atvejais ir galime būti visiškai įsitikinę, jog nepavyks nesuskaičiuojamais kitais atvejais. Vienas bus linksmo charakterio ir tvirto sudėjimo, ir jam menkai rūpės dauguma esant ekonominei lygybei (kad ir kokia būtų toji lygybė), o kitas net nebus minimaliai patenkintas, turėdamas beveik tiek pat, kuo dabar gali disponuoti tipiškas milijonierius. Argi reikia daryti prielaidą, kad naujasis egalitarinis režimas rūpinsis tokiais reikalais ir aprūpins Smithą ir Jonesą ne tik vienodais malonumais ir būtiniausiais dalykais, bet ir vienodais polinkiais ir tokiais pat skoniais? O jeigu tokia prielaida daroma, ar jau nėra akivaizdu, kad projektas toli, labai toli nukrypo nuo bėgių? (O gal turėtume sakyti: labai labai *toli* nuriedėjo bėgiais ir artėjama prie būklės, kuri tikrai kelia visišką pasibjaurėjimą kiekvienam rimtam žmogui?)

Pirmasis argumentas už lygią gerovę: nuopelnas

Didysis klausimas, susijęs su lygybe, yra klausimas *kodėl*? Žinoma, šį klausimą turime iškelti kiekvienai turiningai teisingumo sampratai, ir anksčiau, negu galime aiškiai atsakyti į šį klausimą, kiekvienu atveju privalome galų gale turėti pagrįstą idėją, kas yra arba kas turėtų būti teisingumas. Kol kas noriu paklausti šito tik „intuicijos" plotmėje, nors viliuosi, kad tai yra pakankamai tiksli ir skaidri intuicija, o ne su teorija nesuderinama intuicija. Taigi paklauskime, kokio pobūdžio atsakymų galima tikėtis šioje plotmėje. Turėtume tikėtis kad šie atsakymai bus įvilkti į tokias sąvokas kaip „nuopelnas" arba „nusipelnymas", „teisingumas", o galbūt „nešališkumas", suprantamas kaip vienodas atsižvelgimas arba „vienodas traktavimas". Pradėkime nuo pirmojo.

Bet lygūs nuopelnai arba nusipelnymas yra tai, ko mums reikėtų norint pasiekti vienodą gerovę, — ir, žinoma, mums reikia, kad žmonių nuopelnai būtų vienodi, kad jie būtų lygiai nusipelnę gerovės, nes toji lygybė susijusi su konkrečiu gerovės (arba jos šaltinių) skirstymu. Bet paprastai nurodoma, kad, remiantis nuopelnu, teisinama ne lygybė, o nelygybė. Vadovaujantis kokiu nors įprastiniu nuopelnų standartu, žmonių nuopelnai bus skirtingi. Be to, jokiu būdu nėra aišku, kad „nuopelnas" yra vienintelis reikšmingas kintamasis, net jeigu būtų galima kaip nors įtvirtinti nuopelnų lygybę. Jeigu jau taip, visiškai aišku, kad tai yra ne vienintelis reikšmingas kintamasis, bent jau įprastine žodžio „nuopelnas" prasme. Čia verta šiek tiek išskleisti abu aspektus.

1. Visų pirma nuopelnas apskritai yra tai, ką galėtume pavadinti „konkrečiu siekiu". Galima tapti labiau nusipelniusiam krepšinio mėgėjų akyse už veiksmus, kurie nieko neduotų, o gal ir pakenktų simfoniniame orkestre. Akivaizdu, kad egalitaras, apeliuojantis į nuopelną, turėtų manyti, kad egzistuoja visuotinė, neutrali siekių atžvilgiu nuopelno samprata, pasak kurios, mes visi esame lygūs ir kuri daro konkretų poveikį ekonominiam paskirstymui. Bet tokios sampratos nėra. Nėra net moralinės vertės sampratos: samprata, jog turėtume mokėti žmonėms už tai, kad jie dori, yra klaidinga iš pat pradžių ir, kad ir kaip pasitelktume vaizduotę,

turėtume pasakyti, jog, šiaip ar taip, žmonės jokiu būdu nėra lygūs jų moralinio vertingumo požiūriu.

Nuopelnas yra susijęs ne tik su konkrečiu siekiu, bet ir su konkrečiu atlyginimu. Galima pelnyti pagyrimą nenusipelnant didesnio atlyginimo. Galima pelnyti trofėjų nenusipelnant būti paminėtam Akademijos žinyne „Kas yra kas". Egalitaras reikalauja ne tik siekių atžvilgiu neutralios nuopelno sampratos. Gana įdomu, kad jis taip pat reikalauja, jog šią neutralią siekių atžvilgiu sampratą atitiktų konkretaus atpildo samprata. Juk paprastai manoma, kad ekonominis atlyginimas yra konkretus. Be to, bent jau iš pažiūros ekonominiam atlyginimui yra labai svarbus „nuopelnų pagrindas" — siekis, už kurį itin dera ekonomiškai atlyginti, — tai produktyvumas to, kas sukuriama konkrečios iniciatyvos dėka. Tačiau, kaip žinoma, įvairių žmonių produktyvumas nepaprastai skiriasi.

Kaip desperatiškos priemonės galima griebtis hipotezės, kad nors žmonių konkretūs siekiai ir jų reikšmingi nuopelnai iš tiesų labai skirtingi, vis dėlto, kai visa tai susumuojame, žmonės pasirodo esą lygūs. Bet tai — desperatiškas argumentas: yra žmonių, pranašesnių bent jau už kai kuriuos kitus žmones beveik visais įmanomais atžvilgiais ir bent jau neatsiliekančių nuo jų visais kitais atžvilgiais. Arba taip būna bent jau tada, kai savo išeities taškais laikome bet kuriuos kitus visuotinai pripažįstamus kintamuosius. Žinoma, jeigu Jonesas atrodo geriau negu Smithas — vadinasi, Smithas atrodo prasčiau negu Jonesas, tad jeigu Jonesas yra vertas daugiau visko, ko yra verta gera išvaizda, tai Smithas yra vertas daugiau visko, ko verta bloga išvaizda. Leiskime jam (arba jai!) padaryti, ką jis (arba ji) gali padaryti iš to...! Kol kas mes taip pat atkreipiame dėmesį, kad norint paversti tokią schemą apskritai veiksminga, mums taip pat reikia vienaip ar kitaip tinkamai išskirti skirtingus nuopelnų pagrindus, nes galime tikėtis, jog bus daug atvejų, kada A daug pranašesnis už B tam tikrais x, y ir z aspektais, o B tik truputėlį pranašesnis už A kokiais nors u, v ir w aspektais. O norėdami visa tai užbaigti, vėl turime įrodyti, kad tam tikru būdu nustatyta šių įvairių kintamųjų suma yra konkrečiai svarbi *ekonominio* atlyginimo požiūriu. Manau, kad nėra reikalo toliau vaikytis šito kiškio.

Visai neseniai tiesiog mados reikalu tapo skelbti kur kas turiningesnę teoriją šiuo klausimu. Iš tiesų sakome, kad Joanne yra vertesnė už Kennethą, nes, tarkime, ji programuoja kompiuterį daug greičiau ir paprasčiau negu jis; *tačiau* bus nurodyta, kad taip yra todėl, jog ji yra geriau apmokyta /turi stipresnę motyvaciją/ ir t.t. negu jis, ir tai ji gavo iš savo palankesnės aplinkos, kurios *nenusipelnė;* o galbūt galų gale todėl, kad yra kur kas gabesnė iš prigimties negu jis, ir ji niekuo *šito* nenusipelnė. Kitame skirsnyje imsimės nagrinėti šitokius manevrus, nes iš tikrųjų dabar argumentuojama remiantis teisingumu, o ne nuopelnu.

2. Bet, kaip labai elegantiškai mums priminė Nozickas, šiaip ar taip, nėra pagrindo laikyti nuopelną vieninteliu reikšmingu kintamuoju dydžiu[2]. Dauguma iš mūsų labai smarkiai pakreipiame išteklių skirstymą naudai tų asmenų, kuriuos mes tiesiog mylime — mylime ne todėl, kad jie labiau *nusipelno* mūsų meilės negu kiti žmonės, bet paprasčiausiai todėl, jog jie yra, pvz., mūsų vaikai. Tą patį galima pasakyti apie draugystę ir kitus panašius žmonių santykius. Vėlgi prizas atitenka lenktynių nugalėtojui, o nebūtinai tam, kuris buvo vertas pergalės, nes dėjo kur kas daugiau pastangų, labiau aukojosi ir pan. Pagaliau (kita Nozicko paskatinta įžvalga) galbūt teisybė, jog Vladimiras Ashkenazy, jeigu jam prireiktų būtent mano, ir niekieno kito, kepenų, yra nusipelnęs jų labiau negu aš, bet tai nereiškia, kad vardan teisingumo aš turiu jas atiduoti. Šiuo sunkiu ir svarbiu klausimu daugiau bus pasakyta vėliau. Žinoma, turime sutikti, jog kai kurie norės tiesiog paneigti visus tokius teiginius. Toliau aptarsime, kokiu būdu dažniausiai tai daroma.

Antrasis argumentas už lygią gerovę: teisingumas

Teisingumo sampratos skverbiasi į mūsų gyvenimą paliesdamos daugelį jo aspektų. Tačiau labiausiai jos skverbiasi tada, kai pradedame veikti kaip grupių nariai, pripažįstantys tam tikras bendras normas ir siekiantys daugiau ar mažiau bendrų tikslų. Todėl

[2] Robert Nozick. *Anarchy, State and Utopia.* — New York: Basic Books, 1974, ch. 6.

norint nustatyti, kad kažkas ką nors apdūmė (gerai žinomos Lucaso frazės žodžiais sakant[3]) pažeisdamas svarbių normų ar tikslų raidę arba dvasią, dera remtis normomis ir/arba tikslais. Tai galima pavadinti „įprastiniu teisingumu", bet įprastinis teisingumas ne itin priartins lygybę. Silpniausias komandos žaidėjas galėtų „išjungti" stipriausią priešininkų komandos žaidėją; tai neteisinga, bet, suvienodinus žaidėjų skaičių, praraja tarp komandų rezultatų tik padidės. Apskritai nėra ko tikėtis, kad mažindami įvairiausias prarajas, taip pat ir ekonomines, privalome remtis prielaida, jog visi esame teisingesni, negu iš tiesų esame.

Bet neseniai buvo mėginta apeliuoti į teisingumą sudėtingesniu požiūriu. Be abejonės, šio apeliavimo, tokio, koks jis dabar yra, apaštalas yra Johnas Rawlsas. Kurdamas teisingumo teoriją, kuri bent jau atrodo esanti iš esmės perskirstomoji dėl jos implikacijų, jis remiasi principu, kurio reikia ieškoti jo pateikiamoje „prigimtinės laisvės sistemos" (jis taip vadina ją) aptartyje. Šioje sistemoje egzistuoja „lygi laisvė ir laisvos rinkos ekonomika", bet visai nemėginama „išlaikyti socialinių sąlygų lygybės arba panašumo". Rezultatas esąs tas, kad „pradiniam turto pasiskirstymui per tam tikrą laiką didelę įtaką padaro atsitiktiniai gamtiniai ir socialiniai veiksniai". Rawlsas visa tai komentuoja šitaip: „Intuicija sako, kad akivaizdžiausias prigimtinės laisvės sistemos neteisingumas yra tas, jog ji leidžia šitiems, tokiems atsitiktiniams moraliniu požiūriu veiksniams daryti nederamą įtaką skirstant dalis"[4]. Bet argi intuityviai yra aišku, kad visa tokių veiksnių daroma įtaka turi būti „nederama"?

Galime sutikti, kad įgimti gabumai ir daugelis tiek gamtinės, tiek ir socialinės aplinkos aspektų yra dalykai, apie kuriuos individas negalėtų pasakyti, jog jis yra jų „nusipelnęs". Bent jau šiuo atžvilgiu tokie dalykai yra išties atsitiktiniai moraliniu požiūriu. Bet vargu ar iš to kyla išvada, kad viskas, kas susiję su šiais dalykais, yra atsitiktina moraliniu požiūriu: galbūt jūsų tėvai tikrai turėjo teisę apsigyventi North Battleforde, Saskatchevane, nors ga-

[3] J. R. Lucas. *On Justice*. — Oxford: Oxford University Press, 1980, p. 5.

[4] John Rawls. *A Theory of Justice*. — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971, p. 72.

lima numatyti, kad baigtis būtų buvusi tokia: ir jūs, sulaukęs devynerių metų, ten būtumėt „baigtas", ir niekada nebūtumėt galėjęs lankyti Philipso Andoverio akademijos. Konkrečiai, kaip kad dažnai pažymėdavo ir kiti autoriai[5], jeigu *aš* nenusipelniau paskirstymo *D*, tai dar nereiškia, jog dėl to jo *nusipelnė* kas nors kitas. O kas, jeigu jo nenusipelno *niekas* iš mūsų? Reikia atkreipti dėmesį ir į kitą dalyką. Kai kurios iš tų nepelnytų sąlygų yra tokios svarbios asmeniui, kad pati mintis, jog „aš" jų nusipelniau *arba* nenusipelniau, apskritai yra beprasmė. Bent jau kai kurie iš mano įgimtų gabumų yra esminiai, kad aš apskritai būčiau tuo, kas esu: pvz., tie genetinės informacijos bitai, kurie lemia mano įgimtą protingumą. Jeigu „man" būtų „duotas" visiškai kitokių bitų paketas, tai nebūtų įmanoma ir kalbėti, jog *aš* iš tikrųjų gavau kitokį: ko gero, individas, kurį suformuotų tas kitas paketas, būtų visai ne aš, o kitas asmuo. Atkakliai teigti, jog dalykai turi atitekti tik tiems, kurie jų nusipelno, — vadinasi, neigti žmogaus teisę būti tuo, kad ir kuo jis būtų. O jeigu neigiame *šitą* teisę, tai kas beliktų iš to, ką įmanoma pripažinti, o ką jau kalbėti apie tai, ką verta turėti?

Žinoma, taip pat reikia pažymėti, kad niekas nėra nusipelnęs būti žmogumi. Juk žvelgiant nuopelno požiūriu, galėjome būti voverėmis, arba — kuo? Galbūt mikrobais? Akivaizdu, kad tai, kas atsitiktina moralės požiūriu būdinga ne vien *homo sapiens*, jeigu jau leidžiame sau kalbėti apie atsitiktinį įgimtų gabumų pobūdį. Dėl panašių priežasčių nuo šito atsitiktinumo, aišku, priklauso ne vien protingumas.

Šioje esė siekiame numatyti socialinių „institucijų" sąrangą. Kruopščiai nagrinėdami įvairias moralines prielaidas, mėginame suteikti kryptingumą žmonių veiksmams. Prielaida, iš kurios plaukia išvada, kad kas nors, darydamas kažką, pasielgė neteisingai, yra prielaida, kuria grindžiamas, arba gali būti grindžiamas, raginimas veikti, būtent kažką taisyti. Tačiau prielaida, iš kurios plaukia išvada, kad tam tikra reikalų padėtis yra neteisinga, turi būti paaiškinta šiuo esminiu požiūriu: *kas* ir *ką* turi daryti esant tokiai

[5] Pvz., Nozickas (op. cit., ypač p. 216—224) ir Fred D. Miller, Jr. „The Natural Right to Private Property". — In Tibor Machan, ed., *The Libertarian Reader*. — Totowa, N. J.: Rawman and Littlefield, 1982, ypač p. 278—280.

padėčiai? Jeigu turime daugiau negu kiti, tai egalitaras kreipiasi į mus visus su siūlymais perskirstyti, o jeigu turime mažiau, tai jis ragina mus reikalauti savo dalies iš tokių žmonių turto perskirstymo. O kokią įtaką mūsų veiksmams daro prielaida, kad žmogus nėra nusipelnęs savo įgimtų teigiamybių arba dalykų, kuriuos jis gavo iš tėvų arba savo socialinės aplinkos? Jeigu prielaida yra tokia:

P1 — žmonės nėra nusipelnę savo pradinių teigiamybių, tai iš to plaukianti išvada iš pažiūros turėtų atrodyti taip:

C1 — turėtume atimti visas pradines teigiamybes iš visų žmonių, be to, manoma, kad jas reikia atimti kartu su viskuo, ką jie įgijo pasinaudodami šiomis savo teigiamybėmis. Bet nepanašu, kad egalitarai laikytųsi šitokios nuostatos. Atrodo, kad jie iš tikrųjų samprotauja šitaip:

P2 — nė vienas žmogus nenusipelno įgimtų teigiamybių *daugiau*, negu *bet kuris kitas*, todėl

C2 — visas teigiamybes reikia skirstyti kuo lygiau. Kadangi pačių įgimtų teigiamybių negalima perskirstyti (o yra akivaizdu, kad dažniausiai šito negalima padaryti), tai egalitarai aiškiai siekia perskirstyti bent jau rezultatus, suprasdami šį perskirstymą taip, kad skirtingų gabumų individams yra skirtingai atlyginama. Tačiau turėtume paklausti: argi *C2* kyla iš *P2*? Juk galų gale *P2* kyla iš *P1* ir, kaip pažymėjome, tai, kas atrodo kyla iš *P1*, yra *C1*, o ne *C2*. Norėdami gauti *C2*, turime papildyti *P2* prielaida, kad bent jau kai kurie žmonės *nusipelno* savo turimų įgimtų teigiamybių. Tardami, kad tai suteikia jiems teisę į tai, ką jie gali gauti pasinaudoję šiomis teigiamybėmis, po to pridūrę *P2*, išties gauname *C2*. Bet šitai labai keblu, nes vienintelis pagrindas teigti *P2* buvo kaip tik tai, kad neįmanoma teiginio, jog *kas nors apskritai* nusipelno savo turimų įgimtų teigiamybių, paversti prasmingu. Jeigu prie šito grįžtume — vargu ar galime tai padaryti, bet galime šiek tiek pameluoti, — ir teigtume, jog bent jau kai kurie žmonės *nusipelno* to, ką jie įgyja pasinaudodami savo įgimtomis teigiamybėmis, tada įrodinėjimas atrodytų taip:

P3 — kai kurie žmonės nusipelno to, ką jie įgyja pasinaudoję savo įgimtomis teigiamybėmis.

(*P2*, kaip ir anksčiau.) Nė vienas žmogus nenusipelno įgimtų teigiamybių daugiau, negu bet kuris kitas.

Todėl

(*C2*, kaip ir anksčiau) visa, kas įgyta, reikia skirstyti po lygiai. Bet tai yra absurdas. Juk teiginys *P3* yra suderinamas su *P1* arba nesuderinamas. Jeigu jis *suderinamas*, tada neišvengiamai turime neigti, kad iš jo įmanoma kildinti išvadą, tokią kaip *C2 arba C1*: tai, ar įgimtos teigiamybės yra pelnytos ar nepelnytos, tiesiog nebeturi įtakos normatyvinio pobūdžio išvadoms, ir akcentas perkeliamas į tai, ką žmonės daro su šiomis įgimtomis teigiamybėmis. Bet jie daro *skirtingus* dalykus ir todėl nusipelno skirtingo atlyginimo, užmokesčio ir apskritai jiems skiriamos dalies. Tad iš to, ką dabar turime, nebegalime daryti jokios išvados, panašios į *C2*. Kita vertus, jeigu manoma, kad teiginys *P3* yra nesuderinamas su *P1*, mes nebeturime argumento, leidžiančio apginti teiginį *P1*, nes antraip darytume savo išvadą iš prieštaringų prielaidų, ir akivaizdu, jog remiantis tokiais prielaidų rinkiniais, jokios išvados negalima pagrįsti labiau negu bet kurios kitos.

Todėl įrodinėti yra beviltiška. Didžioji prielaida, kad mes visi esame visiškai nenusipelnę savo įgimtų gabumų ir kitų teigiamybių, yra visiškai teisinga, bet ji yra visiškai nenaudinga mėginant paremti egalitarines išvadas. Atitinkamai ši prielaida, kiek ji kyla iš *šio* šaltinio, nepadeda pagrįsti nelygybės „ištaisymo", vadinasi, ir perskirstymo.

Ar labai smarkiai Rawlso įžvalga, kad įgimtos ir (tam tikrų rūšių) socialinės pradinės teigiamybės yra atsitiktinės, paveikia teorinę jo veikalo *Teisingumo teorija* sąrangą? Gerai žinoma, kad jis siūlė pamatinius teisingumo principus kildinti iš asmenų, esančių anapus „nežinojimo uždangos", pasirinkimo. Ši uždanga kiekvieną besirenkantįjį visiškai izoliuoja nuo galimybės žinoti apie savo tolesnę tapatybę: turime rinktis be tokio žinojimo įtakos. Bet šį reikalavimą galima interpretuoti dvejopai. *Vienas* būdas — daryti ne tik tą prielaidą, kad šie žmonės nieko nežino apie savo tapatybę kitoje uždangos pusėje, bet ir prielaidą, kad jie — nesvarbu, kas jie būtų — ne tik pakankamai sugebės nuosekliai rinktis tam tikrus principus būdami anapus uždangos, bet ir bus saistomi šių prin-

18 -678

cipų net ir tuo atveju, jeigu sužinotų, kuo jie taps. Šiuo atveju nuodugniai svarstomi, pridėjus arba atmetus negausias detales, gerai žinomi argumentai: darydami viską, kas įmanoma, savo labui, bet suvokdami, jog galime tapti tiesiog bet kuo, mes pagrįstai taip tvarkysime reikalus, kad tai būtų naudinga esantiems blogiausioje padėtyje, ir manysime, kad renkamės — išskyrus tą atvejį, jeigu paaiškėtų, jog kažkaip galėtume padaryti ką nors dar geriau, — lygybę. Bet yra ir *kitoks* uždangos interpretavimo būdas: mums leidžiama daryti su informacija viską, ką galime, kad tik kitoje uždangos pusėje esantys žmonės veiktų racionaliai ir būtinai remtųsi savo turimomis realiomis ir kintančiomis vertybėmis bei *negalėtų* į realų, praktinį savo veiklos pagrindą inkorporuoti jokių principų, kurie būtų prasmingi tik tuo atveju, jeigu žmogus galėtų būti dar kuo nors kitu. Jeigu žmonės, esantys pirminėje pozicijoje, žino *šitai*, jie, varžomi turimų faktų apie žmones, rinksis labai skirtingai. Jie rinksis tuos pačius principus, kuriuos jie rinktųsi būdami kitoje uždangos pusėje ir turėdami visą informaciją apie kitus žmones ir jų padėtį lemiančius suvaržymus[6].

Pirmasis iš šių dviejų interpretavimo būdų gali tikrai nuvesti besirenkantįjį prie griežtai perskirstomųjų, egalitarinių principų. Bet ne antrasis! Kuris kelias yra teisingas? Aš įvardysiu tai vėliau, bet užbėgdamas už akių, pasakysiu, jog manau, kad antrasis. Jeigu čia slypinčios racionalaus pasirinkimo prielaidos yra teisingos, tai ir šis kelias privalo būti teisingas. Priešingu atveju išvados, kurios būtų padarytos atsižvelgiant į pirminę poziciją, būtų įdomios tik akademiniu požiūriu, ir šis kelias tiktų tik tiems žmonėms, kurių interesai atsitiktinai verstų vadovautis principais, sutampančiais — bent jau praktikoje — su pirminės pozicijos principais. O jeigu reikia pagrįsti perskirstymą arba egalitarizmą, reikia tai daryti remiantis tokiais argumentais, kuriais galėtų remtis kiekvienas gerai informuotas individas, atsidūręs tokiose aplinkybėse, kai verkiant reikia teisingumo principų.

[6] Kiek žinau, šį požiūrį pirmas suformulavo Davidas Gauthier darbe „Justice and Natural Endowment: A Critique of Rawls' Ideological Framework". — In *Social Theory and Practice*, Winter 1974, 3(I). Panašų požiūrį dėsto Johnas Marshallas darbe „The Failure of Contract as Justification". — In *Social Theory and Practice*, Fall 1975, 3(4).

Utilitarizmas

Rawlsas, vadinasi, ir jo sekėjai bei dauguma jo kritikų darė prielaidą, kad à la Rawls suprantamoje pirminėje pozicijoje esančios šalys rinktųsi ne *naudingumo*, o kitus principus. Anksčiau aš įrodinėjau, kad tai yra klaida dviem atžvilgiais: iš tikrųjų jie turėtų rinktis tą principą, be to, ir Rawlso sistemiškai išdėstytos pažiūros verčia daryti išvadą, kad jie ir pasirinko šį principą. Turint omenyje Rawlso prielaidas, galima teigti, kad *naudingumo* principas palaiko garsiuosius *du* principus. Tačiau žvilgtelėkime į šį reikalą atskirai ir paklauskime: (a) kokios išvados dėl ekonominės lygybės kiltų iš utilitarizmo ir (b) kiek yra patrauklus utilitarizmas kaip pamatinė teorija šioje srityje?

Čia pakanka apibūdinti utilitarizmą kaip požiūrį, jog svarbi yra nauda, o visa kita nesvarbu. Naudingumas reiškia tik tiek: didelius ir mažus veiksmus — nuo galvos linktelėjimo praeinančiam nepažįstamajam iki vyriausybių sukūrimo ir jų veiklos — reikia galų gale vertinti pagal tai, kiek jie didina visų nuo šių veiksmų priklausomų individų gaunamos pozityvios ir negatyvios naudos sumą, jų kolektyvinę naudą.

Kokie yra šio stipraus postulato padariniai ekonominiam teisingumui? Iš karto reikia pažymėti, kad vienintelė lygybė, kurią pripažįsta utilitarizmas, yra dviejų individų turimo panašaus naudos kiekio lygybė. Kaip gana greit nurodė komentatoriai, paviršutiniškai žvelgiant, tai reikštų, kad jeigu mes skirstytume naudą, tada nebūtų svarbu, kaip *konkretų* jos kiekį reikia paskirstyti konkrečiam skaičiui individų: asmeniui *A* skirti 50 ir nieko neskirti asmeniui *B* yra lygiai taip pat gerai, kaip ir skirti abiem po 25; dar blogiau, kad panašu, jog asmeniui *A* skirti 150, o asmeniui *B* — 75, yra toks pat geras ir rekomenduotinas paskirstymas. Gana švelniai sakant, žmonės tai suprato visai neintuityviai. Bet jie kalba pernelyg skubiai. Kol nežinome, kaip įvairių dalykų, kuriuos realiai galime skirstyti, — pvz., pinigų, — skirstymas susijęs su naudingumu, tol iš tikrųjų nežinome, kiek neintuityvi yra ši skirstymo samprata ir ar apskritai ji yra tokia[7]. Standartinė prie-

[7] Žr.: J. Narveson. *Morality and Utility*. — Baltimore: Johns Hopkins Press, 1967, VII sk., kur pabrėžiamas šis požiūris.

laida čia yra ta, kad ribinis ekonominių gėrybių naudingumas tuo mažesnis, kuo didesnė konkrečiam individui tenkanti jų dalis. Tai sena mintis, nauji yra tik šių laikų autorių (taip pat ir mano) vartojami žodžiai. Štai Davidas Hume'as labai elegantiškai išdėstė šią mintį:

> Taip pat reikia pripažinti, kad kai tik nukrypstame nuo šios lygybės, atimame iš vargšų daugiau pasitenkinimo, negu jo pridedame turtingiesiems, ir kad menkas vieno asmens lengvabūdiškos tuštybės patenkinimas dažnai daugeliui šeimų ir net provincijų kainuoja ne vien duoną.

Iš pirmo žvilgsnio tai skamba įtikinamai. Bet standartinis nelygybės leistinumo teisinimas, kurį pripažino Hume'as, Adamas Smithas ir šiuo atžvilgiu Rawlsas, buvo tas, kad jeigu atimate iš žmonių paskatas, kurias žadina perspektyva pagerinti savo padėtį, tada

> jūs nubloškiate visuomenę į didžiausią skurdą ir, užuot užkirtę kelią nedaugelio vargui ir elgetystei, neišvengiamai padarote skurdžią ir elgetišką visą bendruomenę.[8]

Toks teisinimas — žinoma, irgi įtikinamas, kiek jis apskritai tinkamas, — iškelia gan rimtą teorinę mįslę. Juk kalbėdami apie tuos darbščius ir iniciatyvius žmones, kurie didindami savo pačių gerovę taip pat didina ir visuomenės gerovę, privalome paklausti: ar jie turi jaustis kalti dėl to, kad nesidalija savo produkto dalimi ir jo daugiau pasilieka sau? Jeigu teisingumas galų gale reikalauja sulyginti pajamas, tai kodėl aš nesu neteisingas kiekvieną kartą, kai tik mano ir mano šeimos turimas turtas viršija, tarkime, bendruomenės turto vidurkį?[9]

Žinoma, tai nėra viskas. O ką galima pasakyti apie kitus, bendruomenei nepriklausančius žmones? Kaip žinome, socialistinės šalys neatrodo apgailestaujančios dėl to, kad mėgina gerinti savo piliečių dalią, palyginti, tarkime, su Bangladešo piliečių dalia. Taip pat neatrodo, kad apskritai liberalus pernelyg trikdo tai,

[8] David Hume. *Inquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), Ch. 111, sec. ii.

[9] Kaip šis argumentavimas plėtojamas Rawlso atžvilgiu, plg. J. Narveson. „A Puzzle About Economic Justice in Rawls' Theory". — In *Social Theory and Practice*, Fall 1976, 4(I).

jog jų siūlomos priemonės, tarp jų ir dažnai taikomi griežti užsienio prekybos apribojimai, net jeigu jie ir padeda siekti viešai skelbiamų tikslų, vis dėlto išlaiko arba net didina atotrūkį tarp vidutinio jų šalies gerovės lygio ir gerovės tų skurdesnių šalių, kurios šiomis priemonėmis būna diskriminuojamos. Kodėl visi šie dalykai iš tikrųjų nėra netinkami? Reikalo esmė ta, kad negalima teigti, jog jie yra tikrai „būtini", *jeigu* nemanome, kad savanaudiškumas yra ne tik neišvengiamas, bet ir tiek neišvengiamas, jog yra suderinamas su utilitarizmu. Bet galbūt tada galime eiti toliau ir paklausti: gal visuotinė nauda dar labiau padidėtų, jeigu žmonės ne tik *darytų* tai, ką norėtų daryti, — konkrečiai, smarkiai pakreiptų savo sukurtų produktų skirstymą savo pačių ir panašių į juos žmonių naudai, — bet darytų tai švaria sąžine? Trumpai kalbant, galbūt visuotinė nauda būtų maksimaliai padidinta, jeigu tiesiog atmestume egalitarines pretenzijas, suprantamas kaip teisingumo teorija. Galbūt praradimai tų, kurie kažką praranda, automatiškai nebegaudami priverstinės kitų žmonių labdaros, būtų mažesni, negu tai, ką potencialiai įgytų visa žmonija, kuriai nebereikėtų manyti, kad beveik viskas, ką ji daro gyvenime, yra neteisinga moraliniu požiūriu[10].

Bet viso šito išdava yra tai, kad utilitarizmas gali būti visiškai bevertis sprendžiant mums iškilusį klausimą. Juk jeigu teoretikai, spręsdami šį klausimą, užima diametraliai priešingas pozicijas ir vis dėlto gali pateikti įtikinamus argumentus, grindžiamus tuo pačiu pamatiniu principu, tai atrodytų, kad visą savo dėmesį turėtume nukreipti į „papildomas faktines prielaidas", kurios yra tokios akivaizdžiai svarbios, kada šis principas taikomas konkrečiai. Be to, visai neaišku, ar turime manyti, jog konkrečios situacijos įvertinimus naudingumo požiūriu galima priskirti toms „faktinėms prielaidoms"!

[10] Šiuos du visiškai skirtingus argumentus utilitarizmo kontekste esu pabrėžęs savo ankstesnėse publikacijose. Žr.: Narveson. „Aesthetics, Charity, Utility and Distributive Justice". — In *The Monist*, October, 1972, 56(4); taip pat „Rights and Utilitarianism". — In *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume V, Summer 1979 (Cooper, Nielsen and Patton, eds., *New Essays on John Stuart Mill and Utilitarianism*), ypač p. 157—160.

Drauge išlieka ir kitas klausimas: o vis dėlto, kodėl reikia pripažinti utilitarizmą? Tikiuosi, kad išdėstyti argumentai pakankamai įtikina, jog čia reikia kelti klausimą abstrakčiai. Ir šioje abstrakčioje plotmėje mums liepiama manyti, jog visi, be išimties, žmonės, kad ir ką apie juos dar galvotume, yra *tiek pat verti*, bent jau *prima facie*, kiek ir mūsų mylimieji, draugai, bendradarbiai ir mes patys. Žinoma, mes nenorime šitaip žvelgti į visus, be išimties, žmones. Šiuo atžvilgiu nėra aišku, ar mes *galime* šitaip į juos žiūrėti. Bet pasvarstykime, ką mes matytume, jeigu šitaip žiūrėtume. Neseniai perskaičiau laikraštyje, kad vienas žmogus Kinijos kaime gerai išmoko politikos pamokas. Sužinojęs, kad kaimą tuoj nušluos potvynis, jis turėjo rinktis, ką gelbėti — draugą *X*, vietinės Komunistų partijos kuopelės pirmininką, ar savo žmoną ir vaikus. Ir jis nusprendė gelbėti draugą *X*! Aišku, daugelis iš mūsų suabejotume, ar draugas *X* yra naudingesnis pasauliui negu to žmogaus žmona, bet vis dėlto šis atvejis stebina daugumą žmonių ne dėl šios priežasties. Ko gero, mes manytume, kad sistema, traktuojanti šitokį elgesį kaip moralinę pareigą, yra beprotiška. Panašiai mes abėjojame sistema, kuri implikuoja — jeigu implikuoja, — kad pirkdami savo vaikams šimtą dolerių kainuojantį lėlių namelį, mes elgiamės moraliniu požiūriu neteisingai, nes, užuot tai darę, galėjome pasiųsti devyniasdešimt devynis dolerius į tolimas šalis ir šitaip išgelbėti kelių žmonių gyvybes. Kaip stengiausi įrodyti ankstesniuose puslapiuose, yra akivaizdu, kad mes nežinome, ar utilitarizmas šitai *implikuoja*. Tiesiog iš pažiūros atrodo, kad jis turėtų ar bent jau galėtų tai implikuoti, ir klausimas yra toks, ar mes norime pirkti tokią sistemą, kuri atrodytų implikuojanti šiuos dalykus. Daugeliui žmonių atrodys, kad iš pažiūros tai yra klaidingos implikacijos, net jeigu jie ir galėtų sutikti, jog tam tikromis gan egzotiškomis sąlygomis, kurias sugebėtume išgalvoti, vis dėlto galėtume būti priversti pripažinti tam tikras panašias implikacijas. O utilitaristas atkakliai teigs, kad šios „tarsi" regimybės ir yra *tik* regimybės ir situacijoje „čia ir

[11] Peter Singer. „Failure, Affluence, and Morality". — In *Philosophy and Public Affairs*, Spring 1972, I (3).

dabar" galima jų ramiai nepaisyti. Tačiau ne visi utilitaristai laikosi šios patogios nuostatos. Bet kol kas pakaks apie tai kalbėti.

Dworkin

Kai kuriuose paskutiniuosiuose savo darbuose[12] Ronaldas Dworkinas pateikė tokią lygybės sampratą, kuri gan skiriasi nuo aukščiau apibūdintų sampratų, tarp jų ir tiesioginės pajamų/turto lygybės sampratos, dėl kurios nuoseklumo išsakiau abejones šios esė pradžioje. Vietoj jų Dworkinas siūlo tai, ką jis vadina *išteklių lygybe*. Čia skiriama tai, kas laikoma (bent jau logiškai) išorinėmis gėrybėmis, kuriomis gali naudotis individas susikurdamas gerą gyvenimą, kaip jis supranta jį, ir tai, kas yra neatskiriama nuo konkretaus asmens. O tada, lyg ir prisimenant (nors ir visai kitaip) Rawlso pirminę poziciją, reikia mėginti žiūrėti į kiekvieną žmogų tarsi į dalyvaujantį savotiškame pirminiame aukcione, kurio visi dalyviai turi vienodą perkamąją galią, o visi ištekliai parduodami tam, kuris siūlo didžiausią kainą tikėdamasis apsirūpinti visam gyvenimui. Sumanymas — padalinti, kas yra, taip, kad po aukciono niekas nekeistų savo dalies į kieno nors kito dalį. Šitaip išradingai yra išlaikoma prasminga rinkos lygybės, kaip mainų lygybės, samprata ir kartu sėkmingai pasprunkama nuo bet kurios minties apie visišką daiktišką lygybę. Žinoma, tai irgi reiškia, kad tiesioginė pajamų lygybė nėra nurodoma kaip būtinas ar net tikėtinas fundamentaliosios socialinės politikos rezultatas. Bet Dworkinas mano — galima įsivaizduoti, jog pagrįstai, — kad ši schema turėtų sąlygoti gan didelius perskirstomuosius mokesčius, taip pat ir apmokestinimą *turint tikslą* perskirstyti, o ne vien garantuoti, tarkime, minimalią visų gerovę.

Kadangi neseniai išsamiai aptariau Dworkino pažiūras[13], tai čia nesikartosiu, o tik priminsiu fundamentalų klausimą, kuris man

[12] Ronald Dworkin. „What is Equality?" — In *Philosophy and Public Affairs*, Summer 1981 (Part I: *Equality of Welfare*), and Fall 1981 (Part II: *Equality of Resources*), 10 (3, 4).

[13] J. Narveson. „On Dworkinian Equality"; R. Dworkin. „In Defense of Equality"; J. Narveson, „Reply to Dworkin", op. cit., Autumn 1983, 1(1), p. 1—44.

iškilo apmąstant šią intriguojančią schemą: kas galėtų paskatinti pripažinti šią pamatinę idėją? Ši idėja turėjo kilti iš dar abstraktesnės idėjos, kad „politikos požiūriu bendruomenės narių interesai yra svarbūs, ir svarbūs vienodai"[14]. Tai irgi skamba įtikinamai, bet tada iškyla klausimas, kodėl „politikos požiūris" turėtų būti *svarbus*, net jeigu būtų galima įrodyti — tuo aš abejoju, — kad šiuo abstrakčiu principu galima maksimaliai paremti išteklių lygybės idėją, o ne dar kokią nors kitą idėją. Aišku, kad reikia *įrodyti*, jog politikos požiūris yra svarbus, nes, griežtai kalbant, toli gražu nėra akivaizdu, kad politinės institucijos yra *būtinos*, ir net jeigu jos būtų būtinos, vis dar kiltų klausimas, *kiek* jos svarbios. Tarkime, mes sutarėme, kad politikos požiūriu visi privalėtų turėti vienodus išteklius, bet mūsų asmeniniu požiūriu — neprivalėtų. Atrodo, kad tada turėtume nuspręsti, kiek svarbi yra politika, palyginti su mūsų gyvenimo, kaip mes jį suprantame ir gyvename, svarba. O tada gali atrodyti visai protinga nutarti, kad gyvenimas svarbus praktiškai šimtu procentų, o politika vargu ar apskritai svarbi. Tada kiltų klausimas: kuriuo požiūriu remtis? Jeigu susidurtume su šitaip suformuluotu klausimu, kaip reikėtų įvertinti konkuruojančius atsakymus? Keblu tai, kad labai panašu, jog juos reikėtų įvertinti remiantis asmeniniu požiūriu (žinoma, jis galėtų būti glaudžiai susijęs su kitais asmeniškai svarbiais požiūriais). O iš tiesų tai reiškia, kad asmeninis požiūris yra fundamentalus, tad politika yra svarbi tik kaip sudedamoji žmogaus gyvenimo dalis. Tačiau tokiu atveju Dworkino šalininkas privalo tikrai įrodyti, kad pavienio asmens požiūriu visi žmonės yra svarbūs, ir lygiai svarbūs, ir/arba kaip tik todėl teisingumas reikalauja, jog visi turėtų lygius išteklius. Net įsivaizduodamas tai, kas neįtikėtina, aš nemanau, kad galima laukti tokio įrodymo. (Kaip pažymėjau anksčiau minėtame darbe, šitaip nemano ir Dworkinas[15].)

***

Čia aš baigiu negatyviąją šios esė dalį. Aš tikrai neaprėpiau visų lygybės sampratų ir ją grindžiančių argumentų, nors tikiuosi, kad

[14] Dworkin. „In Defense of Equality", op. cit., p. 24.

[15] Dworkin. „What is Equality?", op. cit., Part II, p. 31—32.

paliečiau svarbiausias sampratas ir pagrindinius argumentus. Bet net jeigu aš iš tikrųjų, nors šito net nesitikiu padaręs, sugrioviau visus tokius argumentus, laisvę dar reikia ginti, net jeigu ji prasminga tik kaip pamatinis socialinis principas. Juk, šiaip ar taip, egzistavo daugybė režimų, kurie nedavė nė figos už laisvę arba lygybę, ypač kai jos laikomos pamatiniais principais. Ir turėdami omenyje tai, ką mes iki šiol žinome, galbūt jie buvo teisūs[16].

II. LAISVĖ

Maksimaliai išplėsti laisvę? Galvosūkis

Egalitaras nori įtvirtinti pajamų ir turto paskirstymo lygybę, o ko nori „libertaras"? Ko gero, įtvirtinti laisvės paskirstymo lygybę. Ir tam tikra prasme, kuri bus patikslinta vėliau, tai yra visiškai teisinga. Vis dėlto kaip egalitaras nori, kad jo paskirstymo lygybė būtų kuo lygesnė, taip, reikia manyti, libertaras nori, kad laisvės paskirstymo lygybė irgi būtų kuo lygesnė. „Maksimali gerovės, pajamų, turto lygybė", — sako vienas; „Maksimali laisvės lygybė", — sako kitas.

Bet šiek tiek apie tai pamąstę, susiduriame su galvosūkiu. Viena vertus, būtume linkę daryti prielaidą, kad laisvė ekonomikos srityje suderinama su (bent jau) ryškia nelygybe. Net ir tada, kai žmonės startuoja turėdami po lygiai, bet laisvai naudojasi šiais ištekliais, po tam tikro laiko vieni pasirodys turį daug daugiau negu kiti. Vis dėlto kai kurie norėtų įtikinti, jog laisvoji rinka nėra laisva: pasak jų, visuomenė, kurioje būtų naudojamasi maksimaliai lygia laisve, negalėtų būti tokia, kurioje žmonių pajamos būtų skirtingos. Kodėl taip? Todėl, kad pinigai galų gale yra „perkamoji galia": kuo daugiau jų turi, tuo daugiau gali padaryti, taigi ir daryti gali laisvai. Be to, gėrybės tampa jūsų, o tai reiškia, kad kiti negali jomis naudotis ar mėgautis be jūsų leidimo. Kada jos priklauso jums, jūs turite galią išskirti kitus. Tačiau išskirti kitus — vadinasi, varžyti arba riboti jų laisvę, ir kuo daugiau jūs turite šitokios galios, tuo

[16] Rogeris Scrutonas atstovauja šitaip manantiems rimtiems mąstytojams. Žr. jo darbą *The Meaning of Conservatism*. — Markham, Ont.: Penguin Books, 1980.

mažiau jie turi laisvės[17]. Todėl siekiant maksimaliai sulyginti laisvę, reikia taip pat ir maksimaliai *sulyginti* pajamas! Vargu ar šitokio rezultato tikėtųsi laisvos rinkos šalininkai, ir todėl atrodo keista, kad laisvoji rinka apibūdinama kaip „nelaisva". Kur slypi klaida?

Laisvė: kas tai yra?

Akivaizdu, jog turime įdėmiau įsigilinti į laisvės sampratą. Bet, laimei, galima tučtuojau susiaurinti tyrinėjamą temą, nes čia mums rūpi *socialinė* laisvė, o ne, tarkime, valios laisvė apskritai. Manau, kad laisvė apskritai yra kliūčių veikti nebuvimas, ir savaime suprantama, jog kiti žmonės daugelio tokių kliūčių nesukuria, o jeigu jas sukuria, tai tikrai netyčia ar net šito nežinodami. Kai kurias iš jų tikrai sukuriame mes patys, ir kartais tai darome visiškai racionaliai. Daugelio kitų „nesukuria" niekas: jas lemia tiesiog natūrali daiktų tvarka. Tačiau konkretus mūsų tyrinėjamas klausimas susijęs su tuo, kokias kliūtis sukuria savo veiksmais kiti žmonės, ir ypač, kai jie tai žino (sąmoningai ar kitaip). Tai yra kliūtys, kurias galima atpažinti ir pašalinti — net jeigu jos sukurtos iš nežinojimo arba netyčia — socialinės kontrolės metodais.

Kada vieno žmogaus veiksmas yra reikšminga „kliūtis" kito žmogaus veiksmui? Turime skirti bent jau du tokius atvejus:

1) Dėl B padaryto veiksmo y tampa *neįmanoma*, kad A padarytų veiksmą x;

2) Dėl B padaryto veiksmo y kainuotų (daug) brangiau A padaryti veiksmą x.

Šie du atvejai savo ruožtu iškyla dviem gana skirtingais variantais:

2a) Jeigu B daro y, tai A linkęs ne daryti x, bet nedaryti x,

2b) A būtų linkęs daryti x, jeigu B nedaro y, o nedaryti x, jeigu B daro y (net jeigu A vis dėlto darys x, o ne $\bar{x}$[18]).

[17] Vienas iš šitaip samprotaujančių yra G. A. Cohenas. Žr. jo darbą „Capitalism, Freedom and the Proletariat". — In *The Idea of Freedom*, A. Ryan, ed. — Oxford, U. K.: Oxford University Press, 1979.

[18] $\bar{x}$ reikia suprasti kaip „daryti ką kitą, o ne x".

Pirmo (1) tipo kliūtys yra, galėtume sakyti, neabejotinos. Siekdami laisvės, norėtume ir galėtume nustatyti, kuriuos pirmo tipo veiksmus reikėtų uždrausti. Bet jeigu pereiname prie antro (2) ir ypač prie (2b) tipo, viskas tampa sudėtingiau, nes *B* gali pagrįstai teigti, kad jis iš tikrųjų nekliudo *A* daryti *x* tokiais atvejais. Antro (2) tipo atvejai apima tai, ką paprastai vadiname „prievarta": aš verčiu jus daryti $\bar{x}$, jeigu grasinu kažką padaryti jums už tai, kad jūs darote *x*, dėl ko tam tikromis sąlygomis daryti *x* taptų labai nepageidautina. Bet kas įvyks, jeigu dėl to *x* taps tik truputėlį mažiau pageidautinas? Ypač jeigu, kaip kad yra (2b) atveju, *A* vis tiek toliau nori ir gali tai daryti. Ar šiuo pastaruoju atveju *B* sukliudė *A* laisvei? Ar tokiu atveju galima priekaištauti *B*, darančiam veiksmą *y*, kad jis pažeidžia *A* teisę į laisvę? Ar mes turime griebtis teorijos, nurodančios, kokias kitas teises turi *A*, o po to parodyti, jog šiuo atveju buvo pažeista viena iš tų teisių?

Tuo atveju, kai *A* neturi teisės pirmiausia daryti veiksmo *x*, kliūtys, kurias sukuria *B*, nėra nepateisinamos — bent jau, kol *A* tebedaro *x* tipo veiksmus. Priešingai, gali būti kokia nors atskira priežastis, dėl kurios *B* atliekami veiksmai *y* yra nepateisinami, o ne vien tai, kad šie veiksmai turi įtakos *A* atliekamiems veiksmams *x*. Bet kitu atveju man atrodo, kad jeigu *A* turi teisę savarankiškai atlikti veiksmus *x*, tai *B* irgi neturėtų padidinti to, ką jis daro, sąnaudų, jeigu nėra papildomo argumento, jog jis turi teisę daryti konkretų dalyką *y*, kurį čia aptariame kaip kliūtį.

Konkrečiai išnagrinėkime prievartos atvejį. Jeigu aš mėginu paskatinti *A* nedaryti *x*, grasindamas tokiu atveju padaryti jam veiksmą *z*, kada *z* yra, pvz., *A* nužudymas, tada veiksmas *z* būtų savaime nepateisinamas, nes juo būtų sutrukdoma *A* po to apskritai ką nors daryti. Šią prievartos rūšį taip pat galima atmesti kaip nepateisinamą, bet ne todėl, kad ji yra kliūtis *A*, atliekančiam *x* veiksmus. O dabar tarkime, kad aš mėginu paskatinti *A* nedaryti *x*, grasindamas jam atimti teisę išsipirkti jo vekselį, ir tarkime, kad galiu laisvai tai padaryti. Tokiu atveju nėra akivaizdu, kad galima priekaištauti man dėl mano veiksmų, — iš tikrųjų yra visai aišku, kad priekaištauti negalima. Bet vis dėlto galima man priekaištauti, kai šitaip elgiuosi *tarsi* kliudydamas *A*. Jeigu neturiu kitos priežas-

ties atimti iš jo šitą teisę ir jeigu *A* turi teisę daryti *x*, tai atrodo, jog šiuo atžvilgiu galima priekaištauti dėl mano grasinimo ir priekaištauti todėl, kad šitaip grasindamas pažeidžiu *A* laisvę. Tačiau kliūtis yra tai, kad mes nagrinėjame požiūrį, pasak kurio, veiksmai yra neteisingi tada, kai jie pažeidžia laisvę *apskritai*. Dėl to kyla labai keblių problemų. Juk suteikiant *A* teisę daryti *x*, tuo pačiu atimama teisė iš *B* daryti *y*, kai *y* kliudo *x*. Tačiau šitaip akivaizdžiai pažeidžiama *B* laisvė daryti *y*. Pateisinamas kišimosi pagrindas yra *A* teisė. Kaip pagrįsti, kad šiuo atveju turi pasitraukti iš kelio *B*, o ne *A*? Jeigu *y* kliudo *x*, tai ar *x* tiek pat nekliudo *y*?

Atsakymas — ne, arba mes bent jau neturime taip greitai pasiduoti. Kai kurios kliūtys yra tiesiog tokios: *B* veiksmą galima iš esmės apibūdinti kaip kliudymą *A* daryti *x*, o ne kaip atskirą veiksmą, kuris tik atsitiktinai susikirto su *A* veiksmu. Todėl pagaliau šis veiksmas tikrai patektų į kategoriją veiksmų, kuriuos norime pašalinti skelbdami bendrąjį laisvės principą. Antra vertus, galime pripažinti, kad yra daug atvejų, kada sprendimas bus derybos. Jeigu situacija yra tokia, jog *x* kliudo *y*, o *y* kliudo *x*, tai galima paskelbti abu veiksmus esant klaidingus tik tam, kad būtų galima eiti toliau; gali prireikti derybų. Lieka klausimas, ar galime iš pamatinės visų teisės į laisvę idėjos gauti pakankamai informacijos, kad pajėgtume suprasti, kiek tokios procedūros pateisina mūsų lūkesčius. Todėl dar nepasiduokime!

Laisvė: ir kas tai nėra?

Aš varžau jūsų laisvę, kai dėl manęs jūs negalite daryti to, ką stengiatės daryti. Bet išnagrinėkime atvejį, kada jūs *norite* daryti *x*, tačiau jums trūksta to, ko jums reikia norint tai padaryti, pvz., z. Tarkime, kad aš turiu z. Kai kas norės pasakyti, kad jeigu aš neduodu jums *z*, tai „varžau" jūsų laisvę daryti *x*. Ar mes turėtume su tuo sutikti? Žinoma, ne! Arba aš taip tvirtinsiu.

Kodėl ne? Tai, kad jūs negalite daryti *x*, nėra kieno nors kito *veiksmo* padarinys. Tam tikru požiūriu tai veikiau yra kitų neveiklumo padarinys. Tačiau žodis „padarinys" čia vis dėlto klaidina. Tarkime, jūs skęstate už 50 jardų nuo kranto ir aš galiu jus išgelbė-

ti. Argi tai, kad jūs skęstate, yra to, kad aš negelbsčiu jūsų, padarinys? Bet tarkime, kad aš buvau už tūkstančio mylių ir nieko negalėjau padaryti. Tačiau jūs vis dėlto skęstate! Kaip galima manyti, kad tai, jog jūs esate situacijoje *s*, yra su manimi susijęs „padarinys", juk jūs būtumėte toje situacijoje net ir tuo atveju, jeigu aš neegzistuočiau arba nebūčiau arti?[19]

Tarkime, galiu padidinti jūsų galimybes daryti įvairius dalykus jums padėdamas. Bet ar tai reiškia, kad aš *didinu* jūsų *laisvę*? Galbūt, bet kodėl tada neturėtume tiesiog sakyti, kad aš didinu jūsų galimybes rinktis arba jūsų galias? Tačiau nederėtų mums čia įstrigti. Veikiau turėtume paklausti, ką šitaip apibūdinamas laisvės didinimas turi bendro su visuotiniu laisvės principu? Atsakymas būtų toks: visuotinė teisė į laisvę nesuponuoja, kad kiti privalo didinti mūsų laisvę visada, kai tik turi galimybę tai daryti. Kaip, laimei, tapo įprasta pastaraisiais metais, privalome skirti „pozityvią" ir „negatyvią" laisvę ir atitinkamai — „pozityvią" ir „negatyvią" teisę į laisvę (ar į dar ką nors). Šių laisvių apibrėžimai yra maždaug tokie:

A turi „negatyvią" laisvę daryti *x* = niekas netrukdo *A* daryti *x*;

A turi „pozityvią" laisvę daryti *x* = *A* turi viską, ko reikia norint daryti *x*, kai *A* šito nori.

O atitinkamai negatyvi ir pozityvi teisės apibrėžiamos šitaip:

A turi „negatyvią" teisę daryti *x* = niekas negali trukdyti *A* daryti *x*;

A turi „pozityvią" teisę daryti *x* = kiti privalo aprūpinti *A* viskuo, ko gali prireikti norint daryti *x*, jeigu *A* šito trūksta.

Negatyvi *socialinė* laisvė įgyjama tada, kai jokio kito *asmens* veiksmai nekliudo daryti tai, ką norima daryti. Pozityvi socialinė laisvė įgyjama tada, kai kiti asmenys yra pasirengę padėti daryti tai, kas norima daryti. Suteikti žmonėms pozityvią teisę daryti tai, ką jie nori daryti — vadinasi, iškelti socialinį reikalavimą, kad kiti jiems padėtų. Bet kelti šį reikalavimą reiškia drausti žmonėms atsisakyti siūlius tą pagalbą ir šitaip suvaržyti jų laisvę. Pozityvios teisės

[19] Panašų argumentą labai pabrėžia Ericas Mackas darbe „Bad Samaritanism and the Causation of Harm". — In *Philosophy and Public Affairs*, Spring 1980, 9 (3).

konfliktuoja su negatyviomis. Todėl laisvės „maksimizavimo" sąvoka yra dviprasmė ar bent jau klaidinanti. Maksimizavimas suponuoja paramą, suprantamą ne kaip kliūčių pašalinimas, bet kaip galios arba sugebėjimo ką nors daryti didinimas. Jis skatina mąstyti pozityvių teisių sąvokomis. Tačiau pozityvios teisės pakerta laisvę. Aišku, remti laisvę — vadinasi, didinti jūsų galias arba sugebėjimus nepriklausomai nuo to, ar jūs darote, ar nedarote *x*. O jeigu visais atvejais, kai aš galėčiau padėti kitam ką nors padaryti, galima teisėtai versti mane padėti, tai kas yra ta laisvė? Bet antra vertus, jeigu aš nesugebu ko nors daryti dėl niekieno kaltės — turiu tik vieną koją arba man trūksta žinių, — tai vis dėlto, kiek yra taikoma ši nuostata, joks kitas asmuo nepažeidžia mano laisvės.

Pozityvios laisvės maksimizavimas yra spąstai ir iliuzija. Kada turime daugiausia pozityvios laisvės? Aišku, kada esate Dievas: juk tik Jam netrūksta jokių galių. O jeigu mes visomis jėgomis siektume, kad visi žmonės maksimaliai ir po lygiai turėtų galių, tai kaip nuspręstume, kada du žmonės yra lygūs? Štai Smithas puikiai žaidžia stalo tenisą, o Jonesas puikiai groja violončele — ar jie yra lygūs? Kaip rasti sprendimą? Čia mums dar svarbiau yra tai, kiek šis tikslas skiriasi nuo tikslo pasiekti maksimaliai lygią gerovę. O jeigu nesiskiria, tai kodėl nevadinti daiktų tikraisiais vardais?

Rūpintis laisve, manyti, jog visuomenė turėtų gerbti laisvę ir rūpintis, kad prievartos būtų griebiamasi tik laisvės naudai, — vadinasi, remti aiškų planą. Remti jį — vadinasi, manyti, kad žmonės gali daryti ką nori, net jeigu kai kurie dalykai, kuriuos padaryti juos būtų galima priversti, duotų daug daugiau gero kitiems žmonėms negu tie veiksmai, kuriuos jie nutaria daryti. Tai, apie ką šios idėjos šalininkui dera kalbėti šnekant apie „maksimizavimą", iš tikrųjų būtų geriau aiškinti kaip *minimizavimą* — būtent laisvės suvaržymų minimizavimą. Reikia neleisti žmonėms daryti tai, kas varžo kitų laisvę. Visa kita jie gali daryti kaip jiems patinka, nors, žinoma, daugelis galbūt kur kas labiau linkę tam tikrus dalykus daryti patys, negu kitiems leisti. Galbūt taip linkę elgtis net *visi* (kiti) — vis dėlto tai nėra pakankama priežastis versti tai daryti. Jeigu idėja yra neprieštaringa, tai samprata aiški. Kyla klausimai: ar ji neprieštaringa? O jeigu net ir prieštaringa, tai ar turime svarią priežastį pripažinti šią idėją?

Laisvės maksimumas kaip teisingumo tikslas

Pirmiausia aptarkime, kas yra neprieštaringumo klausimas. Mes norime pamėginti nustatyti, kas yra laisvės „maksimizavimo" idėja. Sakiau, kad iš tikrųjų šią idėją reikia suprasti kaip laisvės suvaržymų minimizavimo idėją. Jeigu sutinkame, kad teisingumui būdinga rūpintis pamatinėmis teisėmis, tai socialinė sistema, į kurią žvelgiame per šios tarsi pagrindinės mūsų idėjos prizmę, yra tokia sistema, kai visuomenei rūpi suteikti visiems teisę į maksimalią laisvę, teisę visiems daryti ką nori. Tad čia visuomenė ir įpareigoja visus susilaikyti nuo kišimosi į kitų laisvę.

Norėdami suprasti šiame plane šmėkščiojančią neprieštaringumo problemą, privalome paklausti, kiek visuomenė, kurioje tai būtų vienintelė pamatinė teisė, skirtųsi nuo visuomenės, kurioje kiekvienas „galėtų" daryti, kas jam patinka be jokių suvaržymų. Galima neapdairiai puoselėti mintį, kad kiekvienas turėtų teisę daryti *viską*, ką nori, be jokių suvaržymų tiesiogine šio žodžio prasme. Bet tada būtume priversti klausti, ką šiame kontekste reikštų „teisės" sąvoka. Juk pripažinti teisę reiškia pritarti žmogaus elgesio suvaržymams. Jeigu aš sutinku, kad jūs turite teisę rūkyti vietoje *x*, tai sutinku ir nemėginti stabdyti jūsų prievarta (nors galiu pasilikti teisę mėginti jus įtikinti taip nedaryti arba mandagiai prašyti jus nerūkyti). Bet mūsų aptariamu požiūriu aš iš tikrųjų turėčiau teisę daryti viską, ką jausčiau esant tinkama, kad jus sustabdyčiau, nes turiu teisę daryti viską — o jūs taip pat! Aišku, kad šitaip teisės sąvoka prarastų bet kokią prasmę ir iš jos liktų nebent vaiduokliškas aidas. Galbūt Hobbeso prigimtinė būklė, apie kurią sakome, jog „kiekvienas žmogus turi teisę daryti viską, net vienas kito kūnui"[20], suteikia kiekvienam žmogui vieną teisę — teisę nebūti kritikuojamam:

> Troškimai ir kitos žmogaus aistros pačios savaime nėra nuodėmė. Ne labiau nuodėmingi yra veiksmai, kylantys iš tų aistrų, kol nėra juos draudžiančios teisės: jos negali būti, kol nebus sukurti įstatymai.[21]

[20] Thomas Hobbes. *Leviathan* (1651), XIV sk., §4.

[21] Hobbes, op. cit., XIII sk., §10.

Net ir tai yra abejotina, nes jeigu turime teisę daryti absoliučiai viską, tai kodėl neturime ir teisės kritikuoti? Daugiausia, kuo čia gali remtis Hobbesas, yra tai, kad jokia kritika tokioje būklėje neturi pagrindo. Ir galbūt čia jis teisus.

Tuo tarpu esmė čia yra ta, kad tokia būklė labai skiriasi nuo tos, kai kiekvienas turi tikrą teisę visa ir įprastine šios sąvokos prasme daryti tai, kas jam ar jai patinka, turint omenyje visus tuos veiksmus, kurie suderinami su tos pačios teisės pripažinimu visiems kitiems. Tai svarstyti — vadinasi, svarstyti ne būklę, kurioje, pasak Hobbeso žodžių, „nėra vietos Teisingumui ir Neteisingumui", bet būklę, kurioje tam tikri veiksmai yra neteisingi, o visi kiti yra teisingi bent jau ta švelnia prasme, kad jie yra leistini.

Viena aiški mintis būtų ta, kad reikia mėginti kiekybiškai įvertinti kišimosi „mastą": vienos kliūtys žmogaus veiksmams būna didesnės, rimtesnės negu kitos. Todėl mums galėtų kilti pagunda mėginti sudaryti tvarkingą suvaržymų, išrikiuotų pagal jų „rimtumą", sąrašą. Bet tai būtų pernelyg sunku, ypač todėl, kad tikrai galima tikėtis, jog žmonės labai skirtingai išrikiuos įvairias kliūtis. Galbūt išties atsiras žmonių, kurie svarbiausiais laikys kaip tik tuos veiksmus, apie kuriuos ir mes norėtume pasakyti, kad jie akivaizdžiausiai ir labiausiai trukdo kitiems. Tad ir jie trukdymus šiems veiksmams laikytų rimčiausiais. Kils klausimas, ar visa tai neatves prie negatyvaus utilitarizmo (suprantamo kaip nenaudingumo minimizavimas).

Laimei, yra ir geresnis būdas išspręsti tokiomis priemonėmis (pvz., suvaržymų rikiavimas) šias problemas — būtent derybomis. Jeigu turime gerą išeities tašką, tai, kai veiksmai susikerta vieni su kitais, šalys gali rasti sprendimą dėl ginčijamos srities susitardamos, kam ir ką leidžiama daryti. Mūsų nuomone, susitarimams atitektų lemiamas vaidmuo mums nešant laisvės naštą, nes pačia savo prigimtimi jie yra savanoriški: (paprastai) iš nieko nebūna reikalaujama sudarinėti sutartis, bet, kartą susitarus, iš jų kylantys įpareigojimai tampa įsipareigojimais. Iš anksto susitariama dėl būsimų skundų pagrindo, taigi jis iš anksto ir pripažįstamas.

Reikia pažymėti, kad susitarimuose atsispindi santykiškas besiderančių šalių išankstinių pozicijų stiprumas. Tariamasi ne už ne-

žinojimo uždangos, ir todėl nėra nieko, kas savaime reikalautų arba žadėtų rezultatų lygybės tais atžvilgiais, kuriuos aptarėme ir paneigėme pirmoje dalyje. Šalys gali priimti arba atmesti teikiamą konkretų pasiūlymą. Jeigu derybos vyko be apgaulės, ko gero, bus priimami patys geriausi iš visų pasiūlymų, tad juos priėmusios šalys manys pagerinusios savo padėtį vadovaudamosi tuo, kaip jos supranta patį padėties gerėjimą. Bet nėra ko tikėtis, kad kiekvienos šalies padėtis pagerės vienodai net ir tariant, jog įmanoma objektyviai įvertinti patį pagerėjimą. Manau, jog taip ir turėtų būti. Taip pat nėra ko neigti, kad labai dažnai susitarimo pagrindas — pasiūlymas dalytis ką nors po lygiai.

Tam, kad kišimosi minimizavimas taptų prasmingas, mums reikia atskirų arba atskiriamų sričių, sferų, arba „teritorijų" — „bėgimo takų", kaip tai vadinama vienoje subkultūroje, — sampratos, padedančios apibrėžti kiekvieno asmens teisėto veikimo ribas: būtent reikia Millio „tikrosios žmogaus laisvės srities"[22], tik kiek kitokios. Millis vylėsi atrasti sritį, kurioje jokie žmonių veiksmai *negalėtų* trukdyti vieni kitiems. Tai yra iš principo beviltiškas uždavinys — bent jau jeigu pripažįstame, kad žmogaus veikla yra natūralus, priežastinis tinklas. Bet mes galime mėginti nustatyti sritį, į kurią kitų įsibrovimas neišvengiamai reiškia kišimąsi, turi būti laikomas kišimusi ir kurioje individui turi būti suteikta minimali teisė kontroliuoti tokius įsibrovimus. Tokia pirmoji sritis yra, žinoma, žmogaus kūnas. Tai tikrai yra sritis, į kurią negali brautis kiti be sutikimo žmogaus, kurio kūnas tai yra.

Žinoma, tai reiškia, kad žmogaus kūną laikome jo nuosavybe: jeigu šis kūnas yra *A* kūnas, tai *A* gali su juo elgtis kaip nori ir gali savo noru leisti arba drausti kitiems ką nors daryti su jo kūnu. *A* yra savo kūno šeimininkas: kiek jis kontroliuoja savo kūną, tiek kiti negali daryti jo kūnui tokio poveikio, kokio *A* nenori.

Ar tai reikia laikyti pamatine teise į *laisvę* (arba jos dalimi)? Paprastai sakytume, kad tam tikri kūno sužalojimai kliudo laisvei, o kiti — ne. Gan aišku, kad sulaužytos galūnės, prie lovos prikaustančios ligos, taip pat ligos, dėl kurių kūno dalys tampa neveiks-

[22] J. S. Mill. *An Essay on Liberty* (1859), Introduction.

nios, kliudo laisvei, bet ką galima pasakyti apie sumušimus, įdrėskimus ir galvos skausmus? Reikia pripažinti, jog jeigu teisę į laisvę suprastume taip, kad šiuos dalykus laikytume laisvės kliūtimis, truputėlį perdėtume. Bet nemanau, kad labai smarkiai. Teisė daryti ką nori su daiktu x yra teisė kontroliuoti x — spręsti, kiek tai yra įmanoma, kas turi atsitikti x. Jeigu sutinkame su šiuo aiškinimu, tada viskas, kas daroma žmogaus kūnui be jo sutikimo, pažeidžia jo teisę į laisvę. Ir aš noriu pabrėžti, kad laisvės teisės apskritai yra nuosavybės teisės. Turėti teisę daryti x — vadinasi, turėti teisę *naudotis* viskuo, kas susiję ir *gali būti* susiję su x darymu.

Ryšys su nuosavybe išlieka ir tada, kai pereiname prie dalykų, kurie nėra integrali žmogaus kūno dalis. Kai esame kokio nors daikto t savininkai, turime teisę daryti su t ką norime, nepažeisdami kitų teisės. Manau, kad tai yra pakankamai aišku. Bet kaip iš teisės į laisvę randasi teisės į nuosavybę?

Manau, kad bendra atsakymo į šį klausimą forma, arba, šiaip ar taip, bendrasis atsakymo pobūdis, yra tokia: būti x savininku — vadinasi, turėti teisę daryti su x viską, ką nori. Šią teisę riboja tik kitų asmenų teisės. Todėl būna nustatomas (nors ir atviras) galimų veiksmų rinkinys, o teisė atlikti šiuos veiksmus yra nuosavybės esmė.

Jeigu nė vienas iš šių veiksmų iš pažiūros neprieštarauja kito teisėms, tai, pasak mūsų hipotezės, mes turime teisę atlikti kiek tik norime tų veiksmų — ir, žinoma, jeigu *galime*. Pretenduoti į nuosavybę — vadinasi, pretenduoti į teisę atlikti šiuos veiksmus. Neigti šitokią pretenziją reiškia parodyti, jog pretendentas arba tiesiog negali jų atlikti, ir tada negali būti konflikto tarp kitų, atliekančių šiuos veiksmus, ir kito pretendento, kad ir ką jis darytų; arba reikia parodyti, kad egzistuoja kitų teisės, kurioms *prieštarautų* pretendento veiksmai. Jeigu daikto savininkas jau yra kas nors kitas, tada pretenzija yra nepagrįsta. Bet jeigu savininko nėra ir nėra vienu metu konkuruojančių pretendentų, tai griebtis šių veiksmų reiškia pagrįstai pretenduoti į tai, kad būtų leista juos toliau atlikti. Jeigu mes vadovaujamės laisvės, taigi ir nesikišimo maksima, tai šiuo atveju tinka taisyklės: „laimi tas, kas pirmas" ir „ką radau, tas mano".

Pasak Johno Locke'o pateikiamos versijos, pradiniai veiksmai yra kūrimas, gaminimas. Jo žodžiais tariant, tai reiškia „įdėti į ką nors savo darbo". Bet man atrodo, kad tai yra daugiau, negu mums reikia. Žmogus privalo vartoti ir ketinti vartoti toliau, bet tai, kad vartojimas turi būti produktyvus, yra nepaprastai problemiškas dalykas. Jeigu žmonės gali daryti kaip jiems patinka, tada saugoma veikla neturi būti kokia nors itin produktyvi. (Žinoma, galime laikytis požiūrio, kad visokia savarankiška veikla siekianti būti „produktyvi" bent jau ta lėkštąja prasme, jog ji tenkina trumpalaikius žmogaus poreikius. Bet Locke'as turėjo galvoje ne vien tai[23].)

Glaudus ryšys tarp laisvės ir (privačios) nuosavybės taip pat tampa aiškus, kada nuosavybės sistema lyginama su sistema, kurioje sprendimus dėl to, kas gali ką ir su kuo daryti, visada, bent jau iš principo, priima valstybės valdžia, komitetas arba svarstymų organas, kurie galų gale yra pavaldūs tariamai demokratinei kontrolei. Skiriamasis laisvės požymis tikrai yra tas, kad žmogus gali ką nors daryti „neprašydamas jokio žmogaus leidimo" (Locke'o posakis). Vargu ar priklausomybė nuo daugumos kitų užgaidų yra toks požymis. O jeigu niekas nieko neturi, tai visi bus šitaip priklausomi, nes mes apskritai nieko negalime daryti nedarydami to *su* kažkuo!

Be abejonės, bus priekaištaujama, kad visuomenėje, kuri neturi gerovę garantuojančių sistemų, neturintys pajamų asmenys priklausys nuo kitų malonės būtent dėl elementariausių gyvenimo dalykų — maisto, rūbų ir t.t. Tačiau visuomenėje, kurioje *yra* tokios institucijos, asmuo taip pat priklauso nuo kitų malonės, tik ne nuo individualios, o nuo kooperacijos malonės. Net ir vargšo požiūriu tikrai neįmanoma *a priori* nuspręsti, ar tai yra geriau ar blogiau, negu priklausyti nuo malonės individų arba savanoriškų asociacijų, kurių tikslas — aprūpinti maistu tokius asmenis. Bet atrodo, kad nėra abejonių, jog tai yra blogiau požiūriu visų tų, kurių priverstinė parama padeda valstybės institucijai. Šiaip ar taip, tai, kad tokios institucijos gali klestėti *laisvės* vardu, atrodo kaip laisvės sąvokos iškraipymas.

[23] John Locke. *Second Treatise on Civil Government* (1690), V sk.

Kadangi egzistuoja derybos, konceptualinės pradinio įgijimo problemos, nors ir pripažintinos, vis dėlto neatrodo lemiamos. Žinoma, šiuolaikiniame pasaulyje labai maža to, ką būtų galima įgyti pirmapradiškai, ir tai tikrai sudaro tik mažytę pasaulio realaus turto dalį. Gėrybės ir paslaugos daugiausia sukuriamos žmogaus veiklos dėka. O jeigu, kurdami institucijas, orientuojamės į laisvę kaip į tikslą, tada nurodomas visuomenės formatas yra laisvos rinkos visuomenė, kurioje tai, kas gaminama, ir tie, kurie gauna pagamintą produktą, priklauso nuo savanoriškų šias gėrybes gaminančių ir gaunančių žmonių sprendimų. Jeigu galiu daryti su *x* kas patinka, o jūs galite daryti kas patinka su *y*, tada panorėję galime suorganizuoti *x* ir *y* prekybą. Šitaip galime prekiauti su visais, su kuriais norime plėtoti verslą.

Laisvė burtis taip pat tiesiogiai kyla iš bendrosios sampratos. Sąjungas sudarome įvairiausiais būdais, o kartais jos būna labai stiprios. Šitaip suteikiama perspektyva teiginiui, kad liberalizmas suponuoja „atomistinį individualizmą“:

> Juk atomiški individualistai, pamatiniai socialinės tikrovės elementai, atomai, yra individualūs vyrai ir moterys, kurie iš esmės nepriklauso vieni nuo kitų bei nuo visuomenės ir tėra susiję išoriniais ryšiais. Kaip atomai uždaroje erdvėje, taip individai visuomenėje kontaktuoja vienas su kitu. Bet šis kontaktas jokiu būdu nesukuria individo prigimties. Visuomenė kuria individus ne daugiau, negu erdvė — atomus... Visuomenė yra socialinės tikrovės dalis ne daugiau, negu, pasak tradicinio atomistinio požiūrio, fizinė erdvė yra materijos dalis.[24]

Čia sunku susigaudyti, nes sunku suprasti, ką liberalas ketintų neigti šioje citatoje. Visi mes gimstame ir užaugame konkrečiose šeimose ir visuomenėse, kurių paveldas, be abejonės, formuoja mus visą laiką. Esame labai prisirišę ir įsitraukę į visuomenes, kuriose gyvename, — taip būna dažnai. Bet jeigu teiginys, kad visuomenės „tikrai“ ir „iš esmės kuria“ individus, yra visuotinė tiesa, tai kodėl žmonės kartais išsižada savo visuomenių ir iškeliauja kitur arba mėgina reformuoti, net revoliuciniais būdais, visuomenes, kuriose gyvena? Argi šios tiesos požiūriu tokios pastangos neturėtų būti

[24] Andrew Levine. *Liberal Democracy: A Critique of its Theory*. — New York: Columbia University Press, 1981, p. 45.

neįmanomos? Bet iš tiesų neindividualistai tikrai nenori neigti šių galimybių. Jie veikiau nori primygtinai teigti, kad kai žmonės tai daro, jie laikosi iš esmės klaidingų principų. Bet kaip gauname *šį* teiginį iš faktų apie žmones ir jų visuomenes? Jeigu teigiama, kad visuomet būna pakankamas pagrindas nekvestionuojant išlaikyti visus saitus su visuomene, tai šis teiginys yra įdomus: kas jį įrodo? Kartą iškėlus klausimą, tariamai įrodytas neindividualizmas jo ryškiausia forma jau būna atmestas. Kas lieka?

Kadangi čia svarstomas principas numato be galo daug asociacijų, kuriose dalyvaujantiems žmonėms gali atrodyti, kad reikia prisiimti įvairiausio griežtumo ir masto įsipareigojimų (arba jiems gali neatrodyti, kad jų dera atsisakyti pasiekus „proto amžių", kai gali iškilti klausimas, ar tai daryti), sunku suprasti, ką dar galima laimėti, pripažinus neindividualizmo tezę, išskyrus fašizmo palaimą, tokią, kokia ji yra. Galbūt tai tinkama proga pereiti prie paskutinio mūsų klausimo: kodėl laisvė?

Argumentas už laisvę

Laisvės gynėjai linkę daryti prielaidą, kad jų skelbiamos teisės yra savaime akivaizdžios ir jų nereikia ir neįmanoma toliau įrodinėti. Šį požiūrį galima šiek tiek pateisinti — galų gale egalitarai elgiasi ne geriau, — ir vis dėlto jis vargu ar patenkina. Manyčiau, kad politinių argumentų tikslas yra argumentuotai įtikinti žmogų pripažinti siūlomą sistemą, t. y. sistemą, kurią nulemtų siūlomi principai.

Tačiau vargu ar gali dominti, kaip pripažįsta sistemą, t. y. atiduoda jai pirmenybę, izoliuoti asmenys. Sprendžiant visuomenės reikalus, neįmanoma labai daug laimėti vadovaujantis principais, kurių niekas kitas negerbia. Net jeigu kiti gerbia jūsų teisę tikėti tais principais, vargu ar tai jums daug padės, jeigu jūs stengiatės vadovautis šiais principais savo veikloje. Idealiu atveju mūsų argumentai turėtų įrodyti, kad joks protingas žmogus negali padaryti nieko geresnio, kaip tik pripažinti pateikiamą siūlymą. Arba turime įrodyti, kad jis turi priežastį skųstis dėl visų alternatyvų.

Taip pat nieko nelaimėtume teigdami, kad protingos ir laisvos būtybės būtinai gerbia panašų kitų būtybių statusą. Manau, kad

laisvos ir protingos būtybės paprasčiausiai yra tokios, kurių preferencijas keičia arba gali keisti informacija apie jas supantį pasaulį ir vidinio nuoseklumo motyvai. Vargu ar iš šio apibūdinimo galima daryti išvadą, kad šios būtybės gerbs tokius pat protingus gyvūnus garantuodamos jų teises į laisvę. Galima teigti, kad jų veiksmai gali gerokai keistis dėl įgytos informacijos apie jų draugus, bet ne tai, kad jie pasikeis minėtu konkrečiu atžvilgiu.

Kiti žmogaus draugai svarbūs todėl, kad jų veiksmai gali daryti įtaką žmogaus interesams ir siekiams. Įtaka gali būti pati įvairiausia. Kai kurie iš jų bus žmonės, kurie itin patinka; kiti bus bent jau naudingi, pvz., pašalinant apendicitą arba šiukšles. Žinoma, yra įvairių dalykų, kurie mums *patiktų* ir kurie būtų garantuoti, t. y. kad kiti neturėtų teisės atsisakyti mums juos daryti. Iš tiesų galima manyti, kad kiekvienam tai patiktų, nors aš tuo abejoju. Bet negalime būtinai turėti viską, ko norime. Šios „tvirtos" teisės į „pozityvias" paslaugas nėra nemokamos. Jeigu visi jomis naudojasi, tai ir visi yra įpareigoti prie jų prisidėti, jei tai įmanoma. Ir nėra visai akivaizdu, kad visi labai norėtų prisidėti. *Prima facie* asmuo norės prisidėti, jeigu (1) nauda, kurios jis tikisi, bent jau prilygsta tikėtinoms sąnaudoms ir (2) nėra alternatyvių būdų gauti pakankamas garantijas nesigriebiant prievartos.

Taigi ką čia galima rinktis? Viena galimybė — dėl nieko nesitarti. Šį pasirinkimą, „prigimtinę būklę", reikėtų suprasti kaip situaciją, kurioje, pasak Hobbeso, nieko nėra teisingo arba neteisingo, t. y. kurioje tiesiog nėra jokių normų. Aš norėčiau tai papildyti samprata, kad šioje situacijoje numatoma, tarkime, norma — laikytis susitarimų: esant šiai alternatyvai, žlunga ir ši norma. Negalima prieštarauti, kada naudojama jėga siekiant *bet kurio* tikslo, nes čia tiesiogine šio žodžio prasme nėra normų. Klasikinė Hobbeso pranašystė yra ta, kad tokiomis sąlygomis gyvenimas būtų „pavojingas, brutalus, skurdus ir trumpas", ir sunku suprasti, kodėl jis neturėtų būti teisus, jeigu slapčia nenusitveriama prielaidos, jog argumentavimas jau yra baigtas ir jog tam tikros normos, pvz., draudimas be priežasties žudyti, *jau* galioja, nes jos glūdi žmogaus prigimtyje.

Jeigu prigimtinę būklę reikia racionaliai paneigti, tai kuriai iš įvairių alternatyvų būtų galima visuotinai pritarti? Tikėtina, jog

kai kuriems itin nelaimingiems žmonėms — pvz., sergantiems paraplegija, — patiktų sistema, kurioje žmonės neturėtų kito pasirinkimo, kaip tik sukurti jiems kuo pakenčiamesnį gyvenimą. Bet sunku suprasti, kodėl kiti turėtų su tuo sutikti. Žinoma, visada yra tikimybė pačiam susirgti paraplegija. Bet laisvės sąlygomis kiekvienas turi dvi svarbias pasirinkimo galimybes. Pirmoji — tai pamėginti apsidrausti nuo tokio rinkimosi, pvz., apsidrausti tiesiogine šio žodžio prasme. Antroji — apeliuoti į kitų geranoriškumą. Ir jeigu kai kam pasirodys, kad rinktis tarp šių galimybių yra parankiau, negu rinktis išlaikymą verčiant visus be išimties tenkinti žmogaus reikmes, tai aš siūlau baigti įrodinėjimą. Juk jeigu kokiam nors siūlymui nepritariama sutartinai, mes turime rinktis ką nors kita arba būname vėl nubloškiami į prigimtinę būklę. Taigi tie, kurie renkasi prievartą, privalo paklausti, kaip jie ketina gauti visų balsų pritarimą *tam*, kam kai kurie nepritaria? Juk neiti susitarimo keliu — tai būti prigimtinėje būklėje, ir tikrai ne vien sergantiems paraplegija, bet ir visiems kitiems šioje būklėje bus blogiau, negu gyventi laisvės sąlygomis. Be to, sunku įsivaizduoti, kaip galėtume susitarti be laisvės.

Taip pat nelengva suprasti, kodėl mums reikia prievartos. Keista, kad tiek daug liberalų kalba taip, tarsi tipiškas tos pačios liberalios visuomenės, kurią jie gina, žmogus iš anksto yra atskalūnas, nedoras, brutalus ir trumparegis. Kodėl? Faktiškai vargu ar pažįstu kokį nors tokį negailestingą žmogų, kuris, turėdamas galimybę, nesistengtų savo noru nors šiek tiek padėti beviltiškoje padėtyje atsidūrusiam kitam žmogui. O antra vertus, dauguma žmonių yra ne tik sveiki, bet ir pakankamai talentingi, kad turėdami paskatų ir iniciatyvos, turėtų ir galėtų pakankamai gerai gyventi visuomenėje, kurioje nebūtų smarkiai slopinama iniciatyva arba smarkiai skatinama jos vengti.

Pabaigos pastabos

Šiuose puslapiuose tikrai pajudinti visi svarbiausi klausimai. Pvz., vienas iš jų yra anarchizmo klausimas. Tvirtas požiūris į individualią laisvę ir nuosavybę neabejojamai implikuoja, bent jau iš pažiūros, kad vyriausybės turėtų daryti daug mažiau, negu daro

dabar, ir, be abejo, trukdo suprasti, kaip jos apskritai galėtų veikti varžomos čia siūlomų apribojimų. Bet derėtų atsižvelgti, kad tai yra paties bendriausio pobūdžio pasiūlymai ir kad nederėtų pernelyg nerūpestingai praktiškai išgerti teorijos taurės: kaip žinoma, tai darant, paprastai suklystama. Pvz., pagalvokime apie gerovės valstybę. Įsivaizduokime, kad ji yra nepaprastai populiari: tarkime, 90% suaugusių gyventojų balsuotų už ją net žinodami (dabar jie šito tikrai nežino), ko jie siekia. Tokia aiški dauguma visiškai be valdžios pagalbos iš principo lengvai galėtų priversti kitus vykdyti tokio pobūdžio programas, pvz., boikotuoti jų teikiamas paslaugas, jeigu jie šito nedarytų. Tokios taktikos nebūtų galima uždrausti įdiegus čia siūlomą teisių sistemą, ir jeigu šiomis teisėmis būtų pasinaudota, tai būtų iš naujo atgaivintas valstybės praktinis vaidmuo. Sunku paneigti, kad jas efektyviai panaudojus, gyventi taptų (net?) mažiau patogu, negu dabar gyvena atskalūnai, iš kurių piniginę paramą prievarta išplėšia dabar veikianti politinė sistema. Nelengva pasakyti, ar galima atgaivinti ką nors panašaus į dabartinės formos valstybę esant tiems suvaržymams, kuriuos nustato čia įrodinėti principai, bet mes negalime ir paprasčiausiai tarti, jog tai būtų neįmanoma.

Vis dėlto manau, kad čia ginti principai turi dantis. Mes teigiame, kad laisvės alternatyva visada būna leidimas taikyti prievartą prieš ką nors arba kitą, siekiant duoti naudos kam nors arba kitam, ir tikrai privalome klausti, ar tai yra priimtina moraliniu požiūriu. Jeigu ne, turime klausti, ką daryti, kad praktika kuo labiau atitiktų šitą fundamentalų reikalavimą. Prie šių klausimų triūsė ir daug kitų[25]; jeigu anksčiau išdėstyti argumentai yra arti tiesos, derėtų rimtai į juos atsižvelgti.

Versta iš: Narveson J. *Equality versus Liberty // Social Philosophy and Policy* 2. — 1984. — Autumn (2:1). — P. 33—60

[25] Tai galima pasakyti apie daugumą Machano leidinio (žr. 5 past.) autorių. Turiu paminėti, kad pirminiame, daugiau negu dvigubai ilgesniame šio straipsnio variante daugelis klausimų svarstomi daug išsamiau ir, be aptartų čia, nagrinėjami dar keli papildomi argumentai už lygybę. Jeigu reikia, autorius gali parūpinti šio ilgesnio straipsnio varianto egzempliorių (ribotą skaičių).

RONALD DWORKIN

LAISVĖ, LYGYBĖ, BENDRUOMENĖ

1. Teorijos pabaiga

Dabar beveik kiekvienas žmogus Europoje ir Amerikoje sutinka su tuo, kas yra, — kad liberali demokratija yra vienintelė tinkama valdymo forma. Bestseleriu tapusioje knygoje skelbiama, kad liberali demokratija dabar yra vienintelė aktorė ideologijos scenoje ir kad istorija, suprantama kaip Hegelio aprašytas ideologijų karas, dabar baigėsi visiška šitos valdymo formos pergale. Žinoma, visa tai turėtų sukelti mums stiprų įtarimą, jog visoms pažįstamoms kontroversijoms dabar priklijuotos etiketės, kad jų nebūtų matyti. Gyvename vienu iš tų pavojingų idėjų istorijos momentų, kada tariamas mūsų sutarimas užtemdo rimtą ir neišspręstą ginčą. Po mūsų tariamo sutarimo dėl liberalios demokratijos pranašumo glūdi esminiai nesutarimai dėl to, kas iš tikrųjų yra liberali demokratija.

Žinoma, galime apibendrintai pasakyti, ko reikia liberaliai demokratijai. Kaip tik tai labai meistriškai padarė Charles Tayloras, kurio žodžiais tariant, liberali demokratija reiškia laisvę ir savivaldą lygybės sąlygomis. Jis reikalauja, kad mes įsivaizduotume naujas ir kitokias priemones šiems dalykams įgyvendinti. Jo manymu, kai kurios iš šių priemonių gali labiau tikti naujoms Rytų Europos demokratijoms negu metodai, kuriais pasikliovė ištisos senesnių Vakarų demokratijų kartos.

Tai padaryti svarbu. Bet taip pat svarbu tęsti teorinius ginčus, nes, kaip greitai įsitikinsime šiuose svarstymuose, mes pašėlusiai nesutariame dėl to, ką reiškia laisvė ar savivalda, ir dėl to, kokios rūšies lygybės turime siekti. Mes taip smarkiai nesutariame šiais

klausimais net Vakarų demokratijos šalyse, kad paguodžiantis teiginys, jog visi dabar esame liberalai ir jog galime susikaupti prie grynai instrumentinių problemų, kaip geriausia išlaikyti liberalią valstybę, tėra savęs apgaudinėjimas. Be to, šitoks savęs apgaudinėjimas skatina neprincipingą politiką, nes, atrodo, yra jai atlaidus.

Politinė retorika Jungtinėse Valstijose ir Vakarų Europoje niekada neatrodė tokia neprincipinga kaip paskutiniaisiais metais. Konservatoriai nebegali apsimetinėti tikį tolydžios tėkmės teorija, kurią beviltiškai sugriovė devintasis dešimtmetis. Dabar konservatizmo teorija tėra pasipūtėliškas stebėjimasis, kaip egoistiški, turintys balso teisę žmonės tapo tokie. Liberalioji opozicija išsisėmė skelbdama, kad ji pasikeitė. Žmonės, sakantys, kad jie yra „nuosaikūs" arba „naujieji" liberalai, pabrėžia, jog jie išsižadėjo senojo liberalizmo, kurį atmetė rinkėjai. Bet jie retai sudvejoja aiškindami, kuo pakeitė šį senąjį liberalizmą. Visa tai sveikinama kaip politinis realizmas. Bet realizmas nėra principas. Realizmas kol kas nieko nepadarė, kad sustabdytų tolydžio didėjančią nelygybę, kuri daro gėdą mūsų visuomenėms, ir kad išlaikytų nykstantį bendruomenės jausmą, kuris kadaise vertė mus jausti bent jau šiokią tokią atsakomybę už visų mūsų bendruomenės piliečių likimą.

Žinoma, padėtis Centrinėje ir Rytų Europoje yra visiškai kitokia: problemos, kurios iškyla žmonėms šioje pasaulio dalyje yra, jei norite, net sunkesnės ir skubiau spręstinos. Šie žmonės taip pat neturi ir iliuzijos, kad istorija baigėsi. Ideologija suvaidino svarbų vaidmenį Čekijos ir Slovakijos istorijoje ir tebevykstančiose politinėse Rusijos, Vengrijos ir kitų regiono šalių dramose. Čia pavojų kelia ne abejingumas principui, bet neapibrėžta reakcija į visuotinai dabar pripažįstamas komunizmo nesėkmes. Manyti, kad aršus priešiškumas komunistinei arba socialistinei dogmai pats savaime prilygsta patenkinamo principo turėjimui — gundantis, bet akivaizdžiai pernelyg paviršutiniškas požiūris.

2. *Etinis individualizmas*

Faktiškai išgyvename krizę ne teorijos plotmėje. Mums reikia identifikuoti ir ginti liberalizmą ne kaip labai abstrakčią teorijų grupę, bet konkrečią liberalizmo sampratą, kuri tiktų mums pa-

tiems ir galėtų būti siūloma kitiems. Pirmiausia priminsiu jums labai paplitusį politinėje teorijoje įsitikinimą, kurį, manau, daugelis jūsų laikote akivaizdžiai teisingu. Šis įsitikinimas — tai prielaida, kad trys didžiosios Švietimo dorybės, kurias šlovino Prancūzijos revoliucijos filosofai, — laisvė, lygybė ir brolybė — neišvengiamai konkuruoja tarpusavyje sudėtingu, trišaliu būdu, tad bet kuri politinė visuomenė, norinti įgyvendinti vieną iš šių dorybių, privalo daryti kompromisus su kitomis dviem dorybėmis. Ši prielaida buvo ypač populiari tarp istorikų ir politinių filosofų, kurie ja remiasi aiškindami, teisindami arba smerkdami konkrečias politines santvarkas. Tariama šių trijų dorybių priešprieša dažnai nurodoma, pvz., aiškinant, kodėl skiriasi žodžio „liberalas" reikšmė Jungtinėse Valstijose ir Europoje. Pasak įprastinio aiškinimo, Amerikoje žmonės, tikintys liberalia tradicija, pabrėžia egalitarinę liberalizmo giją — rūpinimąsi vargšais ir mažumomis. Pasak šio aiškinimo, Europoje liberalai pabrėžia savosios tradicijos laisvės giją ir šlovina laisvę, ypač ekonominę. Šitaip nusakomas skirtumas iliustruoja šių dviejų gijų, kurios abi siejamos su liberaliąja tradicija, antagonizmą.

Todėl varžybas tarp laisvės ir lygybės galima lengvai suprasti — jos paprastai taip ir suprantamos — kaip vidinę paties liberalizmo kovą[1]. Trečioji Švietimo dorybė — bendruomenė — liberalizmui yra sudėtingesnė problema. Tiek Amerikoje, tiek ir Europoje žmonės, vadinantys save komunitarais, teigia esą ne liberalizmo šalininkai, o jo kritikai. Jie nurodo vieną teisingą dalyką — būtent, kad egalitarai ir libertarai remiasi ta pačia prielaida, jog individai turi teises kaip individai ir jog šios teisės naudojamos kaip koziriai kitų politinių tikslų, tarp jų ir bendruomenės kaip visumos interesų, atžvilgiu. Pasak jų, šitoks individualių teisių išaukštinimas nuskurdino visuomenę, o jos narių gyvenimą — sterilizavo, nes atėmė iš jų tapatumo su bendruomene, kurios interesai inkorporavo ir transcenduoja jų interesus, jausmą. Jiems atrodo aksioma tai, kad politinė visuomenė, deramai atsižvelgianti į bendruomenę, skirs mažiau dėmesio lygybei ir laisvei, negu nori Amerikos arba Euro-

[1] Net Fukiyama, šlovinantis tai, ką jis vadina istorijos pabaiga, vis dėlto pripažįsta, kad nugalėjo tai, ką jis aprašo kaip pačiame liberalizme vykstantį laisvės ir lygybės konfliktą. Pasak jo, tai yra liberalų tarpusavio konfliktas, bet jis vis dėlto pripažįsta jo svarbą.

pos liberalai. Bet tik nedaugelis liberalų prisipažįsta esą priešiški bendruomenės idealui. Jiems gali nepatikti konkrečios politinės priemonės, pvz., orumą žeidžiančių duomenų cenzūravimas, o taikyti jas reikalauja bendruomenės vardu kai kurie komunitarai. Bet jie patys pabrėžia, kad visų politinės visuomenės piliečių gyvenimai tarpusavy susiję ir kad piliečiai neturėtų elgtis egoistiškai, žiūrėti vien savo interesų, bet turėtų jaustis saistomi savitarpio rūpinimosi ir pagarbos ryšiais, vieningi savo interesais ir žygiais. Tad jeigu bendruomenės idealas išties prieštarauja laisvei ir lygybei — vadinasi, tai tik dar vienas konvencionalių liberalių pažiūrų konfliktas.

Tariamo laisvės, lygybės ir bendruomenės konflikto svarba smarkiai pranoksta jo akademinę reikšmę. Prielaida, kad tokie konfliktai neišvengiami, yra pavojinga dviem atžvilgiais, ypač Rytų Europoje. Pirmiausia ji pavojinga todėl, kad sukūrė plačiai paplitusį įsitikinimą, jog laisvę galima įgyti tik atsisakius lygybės kaip socialinio tikslo. Žinoma, kaip jau sakiau, šį įsitikinimą labai skatino komunizmo pretenzijos į egalitariškumą. Prieš keletą mėnesių Vidurio Europos universitete Prahoje visą savaitę skaičiau paskaitas. Studentai, susirinkę iš visos Vidurio ir Rytų Europos, buvo sutartinai įsitikinę lygybės idealo pragaištingumu. Jie nebuvo abejingi vargšų, bedarbių ar invalidų problemoms. Jie prieštaravo ne tiek pavieniams humanitariniams tikslams, kiek bendresnei ir abstraktesnei idėjai, kad visuomenė, kurioje kai kurie piliečiai jau nuo gimimo turi daug menkesnes gyvenimo perspektyvas negu kiti, yra iš esmės nepageidautina.

Prielaida, jog Švietimo dorybių konfliktas neišvengiamas, yra pavojinga ir kitu aspektu: ja grindžiamas reikalavimas, kad laisvė ir lygybė kartais būtų subordinuojamos bendruomenės poreikiams. Tiesa, komunizmas taip pat buvo siejamas su bendruomene, ir Rytų europiečiai aiškiai atmetė konkrečią šio idealo sampratą, kurią komunizmas šlovino, t. y. klasinį solidarumą. Bet kita komunitarizmo forma yra etninis nacionalizmas, ir baimė, kad, žlugus komunizmui, kai kurios Rytų Europos sritys pasiduos etniniam nacionalizmui, greitai ir liūdnai pasiteisino. Nėra abejonės, kad šią apgailėtiną raidą bent jau paskatino teisingai pagrįsta įžvalga, jog bendruomenė yra kilnus idealas. Ji, susijusi su prielaida, kad bendruo-

menės negalima sukurti esant visų nuolatinių gyventojų lygybei, be abejonės, bent jau paskatino šios apgailėtiną raidą.

Jeigu pripažintume svarią ir populiarią prielaidą, kad Švietimo dorybių konfliktas neišvengiamas, tada turėtume manyti, jog norint įgyvendinti sumanymą, kurį aš aprašinėju, — išsiaiškinti, kokią liberalizmo sampratą reikia ginti, — būtina rinktis, kurią iš trijų dorybių išskirti kitų sąskaita. Bet iš tikrųjų ši populiari prielaida yra rimta klaida. Šiuo atveju nebūtų teisingai suprasta liberalios tradicijos jėga — sugebėjimas susieti šiuos tris idealus. Iš tikrųjų paveikiausias ir įtikimiausias liberalizmo aiškinimas yra toks, kada šių idealų vienybė parodoma, o ne paneigiama.

Iš pat pradžių privalau aiškiai pasakyti, kokio pobūdžio klaida slypi, mano nuomone, populiarioje prielaidoje, jog egzistuoja Švietimo dorybių konfliktas. Nėra abejonės, jog laisvę, lygybę ir bendruomenę galima apibrėžti taip, kad iš tiesų šitaip apibrėžtų dorybių aršus ir nuolatinis konfliktas būtų neišvengiamas. Tarkime, jog, pvz., lygybę apibrėžiame kaip tokią padėtį, kai visi ekonominės bendrijos nariai turi vienodą turtą nepriklausomai nuo to, kiek jie suvartojo, kaip sunkiai ir kokioje įmonėje dirbo. Tarkime, jog po to apibrėžiame laisvę kaip tokią padėtį, kai valdžia niekam netrukdo daryti tai, ką nori, ir visai neapmokestina niekieno bendrųjų pajamų. O tikra bendruomenė realiai sukuriama tada, kai kiekvienas vieninteliu savo gyvenimo tikslu ima laikyti bendruomenės klestėjimą arba gėrį. Iš tiesų šitaip apibrėžtų Švietimo dorybių konfliktas yra akivaizdus: kiekvieną iš jų galima įgyvendinti (jeigu apskritai galima) tik tokiomis priemonėmis, kurios rimtai kompromituotų kitas dorybes.

Bet tai yra beviltiški šių dorybių aiškinimai. Aš turiu omenyje ne tai, kad jie yra tiesiog blogi kaip apibrėžimai, t. y. kaip mėginimai susigaudyti, kokia prasme žmonės vartoja žodžius „laisvė", „lygybė" ir „bendruomenė". Šitaip mano požiūris taptų tik terminologinis, o jis yra dalykinis. Šie žodžiai yra abstrakčių sąvokų pavadinimai: žmonės vartoja juos apibūdindami skirtingas situacijas ne todėl, kad jie kalba skirtingomis kalbomis, bet todėl, kad šie žodžiai išreiškia skirtingas konkrečias abstrakčių dorybių interpretacijas arba sampratas. Mano nuomone,

tik ką nusakytos dorybių interpretacijos, pasak kurių konfliktas tarp šių dorybių yra akivaizdus, aišku, yra labai blogos interpretacijos: jos neapibūdina nuostatų, kodėl laisvė, lygybė ar bendruomenė yra dorybės. Priešingai, tokios interpretacijos paverčia dorybes gadinančiomis ydomis. Akivaizdu, jog požiūris, kad žmonės turėtų būti vienodai turtingi — ir nesvarbu, ar labai sunkiai vieni iš jų dirbo, o kiti tuo pat metu ilsėjosi ir vartojo, — yra ne egalitarinis, bet neegalitarinis. Laisvė nuo apmokestinimo gali būti pageidautina dėl kokių norite priežasčių. Pvz., kai kurie žmonės tiki, kad maži mokesčiai didina ekonomikos efektyvumą. Bet šitokia laisvė neturi nieko bendra su jokia patrauklia laisvės samprata. Laisvė daryti viską, ką tik įsigeistume daryti, yra ne laisvė, bet palaidumas; negana to, politinė visuomenė nėra laisvesnė tik todėl, kad ji nepripažįsta vienpusio judėjimo schemų. Bendruomenę kuria tarpusavio rūpinimasis ir pagarba, ir bendruomenės vardu negalime niekaip pateisinti leidimo ką nors diskriminuoti arba žudyti.

Negalime nuspręsti, kas yra liberalizmas ir ar reikėtų bei kaip reikėtų plėsti liberalių visuomenių spektrą, neradę arba nesukūrę geresnių Švietimo dorybių sampratų negu tos, kurias turime dabar. O tai padarę, suprasime, kad šios dorybės, kai turime kokią nors patrauklią ar netgi priimtiną jų sampratą, ne konfliktuoja, bet veikiau papildo viena kitą. Faktiškai tai yra didžioji deramai suprantamo liberalizmo stiprybė. Liberalizmas įkūnija visuminę žmogaus gerovės ir orumo viziją, įprasminančią daugelį politinių idealų, kurie dažnai suvokiami kaip atsieti. Šios turiningesnės, susiejančios vizijos jėga slypi etikoje, o ne politikoje, kuri suprantama kaip nepriklausoma nuo etikos[2]. Ji slypi idėjoje, kurią aš pavadinsiu etiniu individualizmu. Tikiu, kad tai yra giliausia ir radikaliausia Švietimo idėja, nors ji gali dabar jums atrodyti — viliuosi, kad ir atrodo, — visai banali.

[2] Liberalizmo aiškinimas, kurį aš ginu šitoje esė šiuo atžvilgiu nutolsta nuo kontraktarinės idėjos, kad politinio teisingumo teorija turi būti atsiejama nuo visuminių etinių teorijų. Ši sudėtinga metodologinė problema plačiai svarstoma mano straipsnyje *The Foundations of Liberal Equality*, paskelbtame Tannerio paskaitų apie žmogiškąsias vertybes XI tome.

Etinis individualizmas yra teiginys, kad tai, kuo pavieniai žmonės sugeba paversti ir paverčia savo gyvenimus, yra savaime svarbu — svarbu tarsi visatos požiūriu[3]. Vadinasi, kiekvienas individualus žmogaus gyvenimas šiuo atžvilgiu yra šventas. Kaip ir nurodo žodis „šventas", daugelis žmonių interpretuoja etinį individualizmą religiškai. Jie tiki, kad pavienių žmonių gyvenimai yra svarbūs todėl, kad kiekvienas toks gyvenimas yra Dievo dovana. Tačiau yra ne vien religinių, o ir pasaulietinių šventumo idėjos interpretacijų: kaip ateistas gali manyti, jog didis menas ar gyvūnų rūšys yra šventi, nes jie savaime vertingi, taip jis gali manyti, jog toks pat šventas yra kiekvieno žmogaus gyvenimas.

Žinoma, etinis individualizmas neimplikuoja, kad individualus žmogaus gyvenimas yra vienintelis fundamentaliai svarbus dalykas. Kaip tik ką sakiau, etinis humanistas taip pat gali manyti, kad fundamentalią, savaiminę reikšmę turi menas, pažinimas ar kitos vertybės. Bet liberalizmas implikuoja tai, ką galėtume pavadinti sveiku etiniu individualizmu arba, kaip jis kartais vadinamas, humanizmu. Liberalizmas pabrėžia ne tik tai, kad individualus žmogaus gyvenimas yra vienas iš tų dalykų, kurie reikšmingi savaime, o ir tai, kad jis yra vienas iš svarbiausių tokių dalykų: pavienio žmogaus sėkmingo gyvenimo nedera lengvai aukoti dėl ko nors kitko. Negana to, liberalizmui būdinga dar viena prielaida, kad žmogaus gyvenimas savaime vertingas politiniu požiūriu: sėkmingas pavienio žmogaus gyvenimas yra imperatyvus kolektyvinis politinis tikslas. Šiuo atžvilgiu liberalizmas skiriasi nuo įvairių anarchizmo formų. Anarchizmas pabrėžia, kad ir kokie svarbūs būtų pavienių žmonių gyvenimai, šių žmonių klestėjimas nėra valstybės ar teisėtos valdžios tikslas. Liberalizmas, priešingai, pabrėžia, kad svarbiausias kiekvienos politinės valstybės tikslas yra garantuoti sėkmingesnį jos piliečių gyvenimą. Liberalizmas remia individualią laisvę ne todėl, kad viešai skelbiasi esąs abejingas tam, kuo žmonės paverčia savo gyvenimą, bet todėl, kad tiki, jog laisvė yra esminė sąlyga siekiant gero žmonių gyvenimo.

[3] Etinio individualizmo nedera painioti su klaidingai suprantama metodologinio individualizmo teze.

Akivaizdu, kodėl kiekviena politinė teorija, grindžiama etiniu individualizmu, turi pateikti tam tikrą laisvės, lygybės ir bendruomenės sampratą. Taip pat akivaizdu, kodėl ji turi bent jau stengtis šias sampratas derinti, o ne priešpriešinti jas. Pirmiausia ji turi atsakyti į klausimą, ar yra vienodai svarbu, kaip gyvena žmonės, ar vis dėlto vienų žmonių gyvenimas yra svarbesnis negu kitų. Jeigu žmonių gyvenimai yra vienodai svarbūs — neatrodo, kad galimas, bent jau šiuolaikinėje pasaulietinėje politinėje visuomenėje, koks nors kitas atsakymas, — tada natūraliai kyla klausimas, ką reiškia šis faktas bendruomenės ekonominės sąrangos požiūriu, ir atsakymas į šį klausimą bus ekonominės lygybės teorija arba samprata. Antra, natūraliai kyla klausimas, kiek vienodas valdžios rūpinimasis žmonių gyvenimu reiškia — ir kokiais atžvilgiais, — kad ši, užuot primetusi žmonėms įsitikinimus ir vertybes, leistų jiems gyventi savarankiškai. Atsakymas į šį klausimą bus laisvės teorija arba samprata. Trečia, kadangi žmonės gyvena įvairių ir susiplakančių formų bendruomenėje, natūraliai kyla klausimas, kiek pavienio žmogaus gyvenimo sėkmė yra susijusi su bendruomenės, kurios narys jis ar ji yra, sėkme ir kiek nuo jos sėkmės priklauso jo sėkmė. Atsakymas į šį klausimą yra bendruomenės teorija. Tai yra primygtiniai klausimai, kuriuos privalo nagrinėti kiekviena liberalios politinės teorijos atmaina.

Įsidėmėtina, kad, vadovaujantis šiomis nuostatomis, liberalizmo sampratoje laisvė, lygybė ir bendruomenė aiškinamos atsakant į virtinę klausimų, kylančių fundamentalesnės etinio individualizmo idėjos pagrindu. Todėl šitaip aiškinant, reikia stengtis kuo labiau išryškinti ne konkuruojančius, o suderinamus politinius tikslus. Konvencionalios teorijos, skelbiančios, kad laisvė, lygybė ir bendruomenė yra konfliktuojantys idealai, prielaida (nors ji dažnai nesuvokiama) yra tam tikra platoniška dorybės samprata. Daroma prielaida, kad šių politinių idealų pobūdis jau atskleistas ir kad politinių vertybių pasaulio nelaimė yra tiesiog tai, jog šios visos pačios savaime pageidautinos vertybės konfliktuoja. Aš remiuosi priešinga prielaida, kad mes privalome formuluoti konkrečias sampratas rinkdamiesi iš abstrakčių politinių idealų ir atsižvelgdami į fundamentalesnes vertybes, kuriomis pateisinami šie

idealai. Todėl privalome kuo labiau stengtis formuluoti tas sampratas taip, kad jos būtų suderinamos, o ne priešiškos. Žinoma, mūsų kūrinį kontroliuoja abstrakti politinių idealų forma: privalome sugebėti atpažinti, ar mūsų pasirenkamas požiūris į lygybę arba laisvę yra požiūris į šias dorybes, o ne požiūris į kažką visai kita. Tad tai, kad mūsų sumanymas yra svarbus ir pageidautinas, vargiai garantuoja jo sėkmę. Privalome laukti ir žiūrėti.

3. *Motyvacinė ir paskirstomoji lygybė*

Mūsų tikslas yra išplėtoti tokią liberalizmo sampratą, kurios prielaidos glūdėtų etiniame individualizme ir kuri susietų laisvę, lygybę ir bendruomenę parodydama, kaip įtikinamos šių dorybių sampratos atspindi tiek viena kitą, tiek ir fundamentalesnį jų visų pagrindą. Aš apmesiu tokią liberalizmo versiją, kuri, bent jau tiek, kiek ji buvo išplėtota, perša mintį, kad šį tikslą galima pasiekti ir kad liberalizmas gali būti tiek neprieštaringa, tiek ir patraukli politinė teorija.

Tačiau toks mėginimas sukelia rimtų padarinių ir kai kurie iš jų gali šiai auditorijai atrodyti labai prieštaringi. Iš karto išdėstysiu, ką laikau esant dviem svarbiausiais, esminiais padariniais. Pirmasis iš jų yra tas, kad liberalizmas, mano jau nurodyta prasme, yra griežtai egalitarinė vizija. Antrasis — tai, kad jis yra griežtai antisocialistinis: jis neigia tiek ekonominį, tiek ir moralinį socializmą ir pabrėžia, jog etinio individualizmo reikalavimus galima įgyvendinti tik laisvosios rinkos sąlygomis, o socialinę ir moralinę aplinką galima formuoti tik individualių, o ne kolektyvinių sprendimų pagrindu. Kai kuriuos iš jūsų gali šokiruoti paradoksas, kad politinė teorija gali būti griežtai egalitarinė ir kartu griežtai antisocialistinė. Bet šis pradinis įspūdis pats yra simptomas populiarios prielaidos, kad turi egzistuoti Švietimo vertybių konfliktas, tad teorija negalinti pernelyg labai ir vienodai entuziastingai girti lygybę ir ginti laisvę.

Kokiu atžvilgiu liberalizmas yra egalitariškas ir kodėl jis kartu yra antisocialistinis, aš paaiškinsiu išsamesniuose šių pastabų skirsniuose. Bet galbūt naudinga iš pradžių atkreipti dėmesį į pa-

20-678

aiškinančią skirtį. Politinė teorija gali būti egalitarinė dviem aspektais — motyvacijos ir paskirstymo. Teorija būna egalitarinė motyvacijos plotmėje tada, kai ji pabrėžia, kad politinius sprendimus ir institucijas galima kurti vienodai rūpinantis visų bendruomenės narių gyvenimu, ir kai ji, turėdama omenyje šį tikslą, mėgina numatyti konkrečias politines struktūras — ekonomines ir politines institucijas. Politinė teorija būna egalitarinė paskirstymo plotmėje tada, kai jos numatytos institucijos ir veikimo būdai skirti tam, kad būtų mėginama maždaug po lygiai paskirstyti turtą, gerovę, pajamas ar išteklius remiantis tam tikra samprata, kas yra lygus paskirstymas.

Tad teorija gali būti egalitarinė motyvacijos plotmėje, tačiau nebūti egalitarinė paskirstymo plotmėje — ir atvirkščiai. Kai kurie libertarai yra egalitarai motyvacijos požiūriu. Jie pripažįsta, kad politinių institucijų paskirtis turėtų būti vienodai rūpintis visais piliečiais kaip individais, tačiau pabrėžia, jog teisingasis būdas traktuoti piliečius kaip lygius — tai nesikišti į paskirstymo modelį, kurį suformuoja rinkos sandoriai, kad ir koks neegalitariškas būtų šis modelis. Kai kurie kolektyvizmo teoretikai, tarp jų utilitarinių teorijų šalininkai, yra egalitarai savo pažiūromis į paskirstymą. Jie tiki, kad bendruomenė būna laimingiausia, stipriausia arba jai labiausiai sekasi tada, kai jos piliečiai gauna maždaug po lygią finansinės jos sėkmės dalį. Bet šie teoretikai nėra egalitarai motyvacijos požiūriu, nes paskirstymo lygybę jie suvokia kaip priemonę siekti tikslo — o jis pats savaime nėra egalitarinis — tai sukurti kolektyvinę valstybės gerovę arba galią.

Motyvacinio ir paskirstomojo egalitarizmo skyrimas perša mintį, jog motyvacinis egalitarizmas yra abstraktus. Žmonės, kurie visi pripažįsta, kad valdžia turėtų vadovautis žmonių kaip individų interesais ir kad ji turėtų vienodai rūpintis visų piliečių gyvenimais, vis dėlto gali nesutarti dėl to, kokios konkrečios ekonominės struktūros ir institucijos geriausiai įgyvendina šitą tikslą. Kai kurie iš jų gali, kaip kad rodo libertarų pavyzdys, teigti, jog tikslas yra suderinamas su labai didele ekonomine nelygybe. Bet iš to nekyla, kad motyvacinis egalitarizmas yra tuščias ar nenuoseklus. Vargu ar jis yra tuščias: nors kažin ar kas nors dabar meta jam iššūkį mūsų demokratijoje, žmonijos istorijoje jis buvo neigiamas kur kas

ilgiau negu pripažįstamas, ir net dabar jis yra neigiamas plačiuose pasaulio regionuose, pvz., Kinijoje ir fundamentalistinės religijos valstybėse. Vargu ar jis yra nenuoseklus, nes, kartą sąmoningai pripažinus vienodo rūpinimosi prielaidą, mano tik ką apibūdintas libertarinis požiūris, nors ir logiškai suderinamas su motyvacinio egalitarizmo prielaida, tampa labai neįtikimas.

Greičiausiai suvokti tą neįtikimumą galime apmąstydami situaciją, panašią į tą, kai daromi sprendimai dėl paskirstymo šeimoje, kur motyvacinis egalitarizmas yra tradicinis ir nuoširdus. Šeimyniniai sprendimai turi būti tokie (šitaip mano dauguma žmonių), kad būtų parodyta, jog vienodai rūpinamasi kiekvieno šeimos nario likimu. Nemanytume, kad šis tikslas būtų pasiekiamas, jeigu sprendimai būtų daromi taip, jog vienas šeimos narys — pvz., turintis kokią nors negalią — gautų daug mažiau negu kiti jos nariai. Jeigu nuoširdžiai pripažįstame motyvacinį egalitarizmą — o kas iš čia esančių jį neigtų? — privalome tokio paties požiūrio laikytis ir darydami politinius sprendimus, kai jie liečia visą bendruomenę. Todėl turime atsisakyti tokių paskirstymo schemų, pagal kurias viena piliečių grupė — neturintys kvalifikacijos, išsilavinimo arba talento, taip pat ir fizinių trūkumų turintys piliečiai — sistemingai visam gyvenimui pasmerkiama turėti miglotesnes perspektyvas. Politiniai idealai, kurie dažnai siejami su reiganizmu Jungtinėse Valstijose ir tečerizmu Britanijoje ir kurie uždega labai daug žmonių Rytų Europoje kaip išlaisvinantys ir patrauklūs, iš tikrųjų yra nesuderinami su jokia tikra motyvacine lygybe, net jeigu suderinami su ja logiškai. Jeigu esame šiuo požiūriu egalitarai, mums reikalinga ir kokios nors formos paskirstymo lygybė.

Bet, kaip jau nurodžiau, jeigu esame motyvaciniai egalitarai, privalome taip pat atsisakyti ir kai kurių tradicinių, tačiau šiurkščių paskirstymo lygybės formų. Privalome atsisakyti lėkštos, niveliuojančios lygybės, kuri kartais vadinama rezultato lygybe. Ši lygybė suponuoja tai, kad žmonės privalo būti vienodai turtingi — ir nesvarbu, kaip jie apsisprendė gyventi. Šioji paskirstymo lygybės atmaina iš tikrųjų nėra egalitarinė: žmonėmis nėra rūpinamasi vienodai, nes nepaisoma jų pasirinkimų, už kuriuos jie privalėtų būti atsakingi. Kiek komunizmas ir socializmas siekia įdiegti šią

niveliuojančios lygybę, tiek *ex hypothesi* yra iš esmės neegalitariški motyvacijos požiūriu.

Kitame skirsnyje pradedu išsamiai aiškinti liberalizmo principus ir bendrais bruožais apibūdinu tokią paskirstymo lygybę, kai gerbiama atsakomybė ir pasirinkimas. Manau, kad ji yra patraukliausios liberalizmo principų sampratos pagrindas. Tolesniuose skirsniuose apibūdinsiu, irgi bendriausiais bruožais, laisvės ir bendruomenės interpretacijas, kurios taip pat kyla iš etinio individualizmo ir todėl mano siūlomoje sampratoje yra veikiau suderinamos su lygybe, o ne jai prieštarauja. Šių įvairių laisvės, lygybės ir bendruomenės sampratų suponuojamą bendrą liberalizmo interpretaciją reikia vertinti kaip visumą: turite klausti, kiek visa analizė garantuoja patrauklų ir praktišką etinio individualizmo variantą[4].

Žinoma, kiek ir kokiu mastu mano aprašomą bendrą interpretaciją galima realiai įgyvendinti šiuolaikinėse visuomenėse, yra kitas klausimas. Pradėdamas aš pabrėžiau, kad instrumentinius klausimus, kaip reikia plėsti liberalizmą įvairiose bendruomenėse, būtina atidėti, kol geriau išsiaiškinsime, kokią liberalizmo formą norime plėsti. Vis dėlto praktiniai klausimai užgriūva teoriją dviem būdais, ir nors čia aš iš esmės ignoruosiu praktinius klausimus, bet, ko gero, būtų gerai turėti omenyje šiuos du būdus. Pirma, nėra prasmės plėtoti kokią nors išsamią, kad ir iš principo pačią patraukliausią liberalizmo sampratą, jeigu paaiškėja, jog dėl kokios nors priežasties yra beviltiška ją įgyvendinti praktiškai, jog, stengiantis įgyvendinti tokios sampratos numatomus tikslus, neįmanoma jokia reikšmingesnė pažanga, nepažeidus bendruomenės ekonomikos ar politinio stabilumo. Aišku, aš netikiu, kad ši samprata, kurią čia aprašau, tiesiog dramatiškai nepraktiška. Antra, net jeigu samprata nėra beviltiškai neįgyvendinama, vis dėlto gali iškilti sunkumų įgyvendinant jos idealus, o tai reikštų, kad praktiškai tų

[4] Šiuose skirsniuose pateikiamas liberalizmo aiškinimas grindžiamas virtine per daugelį metų paskelbtų publikacijų. Žr.: *What Is Equality? Parts 1 and 2*, Philosophy and Public Affairs, Spring, Summer 1981; *Part 3*, xx Iova Law Journal xxx (198x); *Part 4*, xx San Francisco Law Review xxx (198x); *Liberal Community*, xx California Law Review xxx (1989); Democracy. Community and Constitution: We the People in Court, xx University of Alberta Law Review xxx (1990).

idealų negalima visiškai įgyvendinti. Dėl priežasčių, kurias nurodysiu, tai išties galima pasakyti apie mano aprašomą liberalizmo sampratą. Tačiau politinė teorija yra naudinga ir svarbi apibrėžiant politinius idealus, net jeigu jų neįmanoma įgyvendinti, mat teorija nurodo, ko turėtume siekti, ir teikia tikrą viltį, jog šito siekdami, padarysime bent jau reikšmingą pažangą.

4. Kas yra ekonominė lygybė?

Sakiau, kad motyvacinė lygybė tam tikra prasme implikuoja paskirstymo lygybę. Tačiau kokia prasme? Turėtume pradėti nuo sunkaus ir bendro klausimo. Kiekviena politinė teorija, pripažįstanti paskirstymo lygybę, nors ir kaip vieną iš daugelio siektinų tikslų, nurodo arba suponuoja paskirstymo lygybės matą: numatomas tam tikras standartas, kuris padeda įvertinti, ar konkretūs socialiniai pokyčiai didina ar mažina šitaip suprantamą lygybę. Istoriškai dauguma egalitarinių teorijų tyliai suponuodavo, kad tikrasis lygybės matas yra tam tikra gerovės samprata. Vertinant tokiu matu, bendruomenė ekonominio paskirstymo požiūriu traktuoja žmones kaip lygius tada, kai ji garantuoja, kad visi žmonės savo gyvenime patirtų maždaug vienodą laimę, pasitenkinimą arba sėkmę. Bet yra ir kitokia galimybė: ekonominę lygybę galime apibrėžti atsižvelgdami ne į tai, ar žmonės savo gyvenime pasiekia vienodą laimę arba gerovę, bet į tai, ar jie turi vienodus išteklius, leidžiančius jiems gyventi savarankiškai, paversti savo gyvenimus tuo, kuo jie norėtų. Šiuo požiūriu visuomenė artėja prie lygybės tada, kai ji mažina skirtingiems žmonėms gyvenime prieinamų išteklių nelygybę.

Privalome rinktis vieną iš šių dviejų bendrų atsakymų į klausimą, kas yra lygybė — išteklių lygybė ar gerovės lygybė? Tik po to galėsime svarstyti, kaip geriau tobulinti tą bendrą atsakymą. Gali atrodyti, kad gerovės lygybė yra tinkamesnė, nes ji apima tai, kas iš tikrųjų svarbu žmonėms: šiaip ar taip, žmonės nori gerovės iš principo, o išteklių — tik instrumentiškai, kaip priemonės gerovei pasiekti. Tačiau išteklių lygybė iš pat pradžių daro kitokį poveikį. Ji labiau atitinka mūsų asmeninės atsakomybės jausmą. Šiuo atveju daroma prielaida, kad jeigu pradinis išteklių paskirstymas yra są-

žiningas, tai žmonės kaip individai, o ne valstybė kolektyviai turi spręsti, kaip panaudoti jiems prieinamus išteklius ir kaip jiems pavyksta susikurti gyvenimą, kuris jiems atrodo vertingas.

Iš tikrųjų pirminis gerovės lygybės patrauklumas yra tik iliuzinis, nes mes negalime gerovės laikyti lygybės matu, kol nepasirenkame kokios nors konkrečios gerovės sampratos, leidžiančios išmatuoti lygybę. O kada pasirenkame konkrečią sampratą, pirminis gerovės egalitarizmo patrauklumas dingsta[5]. Etinis individualizmas lygybės matu renkasi išteklius, o ne gerovę. Tikra ekonominė lygybė egzistuoja tik tada, kai žmonėms suteikiami vienodi pradiniai ištekliai, kad jie galėtų nuspręsti, kokia patirtis, siekiai ir laimėjimai jiems yra svarbūs, ir kuo geriausiai panaudoti vienodus išteklius įgyvendindami savo idealus. Bet išteklių lygybę reikia apibrėžti tiksliau: turime rasti kokį nors būdą nustatyti, koks išteklių paskirstymas yra lygus paskirstymas. Pvz., ar žmonės turi vienodus išteklius tada, kai jų pajamos skirtingos, bet skirtingos tik todėl, kad vienas ryžtasi dirbti sunkiau nei kitas? Arba todėl, kad nors abu dirba vienodai sunkiai, vienas ryžtasi imtis verslo, o kitas nutaria dėstyti universitete?

Ekonominės lygybės kritikai paprastai vadovaujasi prielaida, kad išteklių lygybė reiškia tai, jog visi privalo turėti vienodą turtą — nesvarbu, kiek kuris dirbo ar išleido, — ir jie remiasi šiuo lygybės įvaizdžiu, kad ją išjuoktų. Bet iš tiesų tikra išteklių lygybė įgy-

[5] Tarkime, pvz., kad renkamės Benthamo sampratą, pasak kurios, gerovė yra malonumas ir skausmo nebuvimas. Žmonės nesutaria dėl to, kiek malonumas yra svarbus gyvenime: nors beveik niekas nelaiko malonumo ir skausmo nebuvimo nereikšmingais dalykais, praktiškai niekas nemano, kad jie yra vienintelis reikšmingas dalykas. Kai kurie žmonės nori atsisakyti nemaža malonumo vardan to, kad pasiektų tai, ką jie vertina labiau: pvz., reikšmingą darbą arba savo draugų ar bendradarbių pagarbą. Kadangi žmonės nesutaria dėl malonumo svarbos, palyginti su kitais reikšmingais dalykais, tai, atrodo, būtų klaida, jeigu lygybę šiuo vienu atžvilgiu politika laikytų net vienu iš daugelio tikslų. Prieitume tą pačią išvadą, jeigu kanonine gerovės samprata laikytume ne malonumą, bet visų siekių ir troškimų, kokius tik gali turėti žmonės, patenkinimą. Žmonės taip pat nesutaria, kiek svarbu yra patenkinti jų troškimus arba siekius: tie, kurie mano, jog tai labai svarbu, renkasi lengvai įgyvendinamus siekius, o tie, kurie mano, jog tai mažiau svarbu, veikiau renkasi sunkiai įgyvendinamus siekius. Taigi, atrodo, klystame mėgindami sulyginti žmones pagal tai, ką kiekvienas turi arba ko jis gali norėti, nes žmonės griežtai nesutaria dėl tokių dalykų svarbos.

vendinama tik tada, kai įvairių žmonių valdomi ištekliai yra lygūs pagal jų teikiamų galimybių vertę, t. y. pagal vertę, kurią jie turėtų ir kitų žmonių rankose. Todėl joks paskirstymas nėra visiškai lygus paskirstymas, kol jis neišlaiko to, ką ekonomistai vadina „pavydo" testu, t. y. kol joks bendruomenės narys nepavydi visų kiekvieno kito nario valdomų išteklių. Manoma, kad šie ištekliai suponuoja galimybes rinktis darbą ir vartojimo būdą, nes jie šias galimybes sukuria. Aš pavydžiu jums išteklių; jeigu aš būčiau pasirinkęs juos, tad būčiau pasirinkęs ir jų kuriamą gyvenimą, o ne tą, kurį dabar gyvenu.

Šiame teste pavydas yra ekonominis, o ne psichologinis reiškinys. Kito asmens išteklių pavydima tada, kai norima pačiam turėti tuos išteklius, kuriuos kitas pasirinko. Žinoma, šį pavydo testą galima išlaikyti net tada, kai gerovė, kurią žmonės pasiekia turėdami savo išteklius, nėra lygi. Jeigu jūsų tikslai, siekiai ar planai yra lengviau įgyvendinami negu manieji, arba jeigu jūsų asmenybė skiriasi nuo manosios kitokiais atžvilgiais, turėdami tuos pačius išteklius, jūs susikursite kur kas didesnę gerovę negu aš. Išteklių lygybė labai skiriasi nuo gerovės lygybės.

Esant tam tikroms prielaidoms, kurias aš tuojau nurodysiu, galima išlaikyti pavydo testą ir garantuoti tobulą paskirstymo lygybę surengus teorinį valrasišką visų išteklių aukcioną. Čia dalyvaujantys žmonės turėtų vienodai išteklių, kurie primintų vienodą aukciono žetonų, suteikiančių tik teisę jame dalyvauti, skaičių. Jeigu toks aukcionas būtų kartojamas tol, kol visiems praeitų noras jį tęsti ir jis pagaliau baigtųsi, pavydo testas būtų išlaikytas. Niekas nebeketintų įsigyti dar kieno nors kito siūlomo išteklių paketo; jeigu jis teiktų pirmenybę kito žmogaus paketui, jis įsigytų tą paketą vietoje savojo. Bet, žinoma, realiame pasaulyje neįmanoma sukurti šios idealios situacijos. Šito negalima padaryti dėl šios, be daugelio kitų, reikšmingos priežasties.

Ištekliai, kuriuos valdo žmonės, būna dviejų rūšių: asmeniniai ir neasmeniniai. Asmeniniai ištekliai yra sielos ir kūno savybės, nuo kurių priklauso žmonių sėkmė, kai jie įgyvendina savo planus ir projektus: tai fizinė ir dvasinė sveikata, stiprumas ir gabumai. Neasmeniniai ištekliai yra aplinkos elementai, kuriuos galima pa-

versti savo nuosavybe ir perduoti kitiems: tai žemė, žaliavos, namai, televizoriai, kompiuteriai, taip pat įvairios juridinės teisės ir interesai, susiję su šiais ištekliais. Mano tik ką įsivaizduotas aukcionas yra neasmeninių išteklių aukcionas, o kadangi asmeniniai ištekliai bus nevienodi pasibaigus aukcionui, pavydo testas nebus išlaikytas. Net jeigu aš turiu tokius pat materialinius, neasmeninius išteklius kaip ir jūs, aš pavydėsiu jūsų visų išteklių — taip pat ir jūsų gabumų bei sveikatos. Kai baigiasi aukcionas, kai ir mes kiekvienas pradedame gaminti ir prekiauti naudodamiesi savo pradiniais ištekliais, jūsų didesnis talentas ir geresnė sveikata greitai sugriaus ir mūsų pirminę neasmeninių išteklių lygybę. Tą patį darys ir nevienoda mus aplankanti sėkmė. Jūsų gyvenimas gali klestėti, o mano — blogėti dėl žiaurios nesėkmės. Kalbėdamas apie nesėkmę, turiu galvoje pavojus, kurių negalėjau numatyti ir nenorėjau patirti.

Taigi išteklių lygybė reikalinga kompensavimo strategijų, leidžiančių ištaisyti, kiek tai įmanoma, asmeninių išteklių ir žiauraus likimo nelygybę. Neįmanoma tobulai kompensuoti už šią nelygybę ir išties sunku ginti kompensavimo schemas, kurioms būdingas akivaizdžiausias pirminis egalitarinis patrauklumas. Tarkime, kad mes periodiškai — pvz., kartą per metus — paprasčiausiai turtingųjų turtą perduodame vargšams, kol dar kartą yra išlaikomas pavydo testas ir visi, vertinant galimybių požiūriu, turi turto po lygiai. Tokia politika akivaizdžiai darytų įtaką tam, ką ir kokiomis sąnaudomis gamina visuomenė. Šitaip būtų padaryta tokia įtaka kiekvieno žmogaus padėčiai, kad daugelis žmonių, tarp jų ir kai kurie, esantys viršūnėje, įsitikintų, jog po visų perdavimų jų padėtis pablogėjo. Taigi privalome pateisinti bet kurią kompensavimo programą pateikdami tam tikrus argumentus visiems tiems, kurie dėl jos nukenčia. Turime paaiškinti, kodėl dėl permainų vis dėlto padidėja lygybė. Čia teoriškai išdėstome praktinę problemą, kuri iškyla kiekvienam demokratiniam politikui, norinčiam padidinti lygybę. Jis ar ji privalo rasti argumentų, paaiškinančių, kodėl vardan teisingumo reikia tam tikru mastu, nors ir ne daugiau, perskirstyti turtą.

Vienas argumentas išlaiko šį testą. Galima išgalvoti kompensavimo metodus, grindžiamus apmokestinimo arba perskirstymo

sistema, kuri modeliuojama įsivaizduojant hipotetinę draudimo rinką, imituojančią realią draudimo rinką pradinės lygybės sąlygomis: kurti fondus arba didinti galimybes įsidarbinti ar tokius išteklius kaip sveikatos apsauga. Jeigu visi žmonės turėtų vienodai lėšų ir galėtų visi įsigyti vienodą draudimą už mokestį, atitinkantį realią riziką įprastinėje komercinėje draudimo rinkoje, tai kokį draudimą ir už kokį mokestį įsigytų eilinis žmogus, kad apsidraustų nuo nelaimingų atsitikimų, negalių, bedarbystės arba menko uždarbio? Atsakymus į tokius klausimus galime panaudoti numatydami tokią mokesčių sistemą, kad sumokami mokesčiai prilygtų draudimo mokesčiams, kurie būtų sumokėti toje hipotetinėje draudimo rinkoje, ir kad tas perskirstymas prilygtų bendrajai draudimo apimčiai[6]. Šitokio pobūdžio perskirstomojo apmokestinimo programa visiškai nepašalintų — pavydo testas nebūtų išlaikytas net ir įgyvendinus tokią programą — išteklių nelygybės, tačiau, be abejo, ją sumažintų. Joks žmogus, pripažįstantis ir etinį individualizmą, ir motyvacinį egalitarizmą negali įtikinamai paneigti šitaip sudaryto perskirstomojo apmokestinimo plano.

Tik ką sakiau, kad perskirstymo programa galėtų būti grindžiama mokesčių įplaukomis, modeliuojamomis taikant hipotetinius draudimo apskaičiavimus. Šiuo atveju būtų apskaičiuojama arba tai, kaip paskirstomi pinigai hipotetiniams to draudimo gavėjams, arba tai, kokių jie būtų turėję galimybių ir išteklių, jeigu pradinė lygybė būtų buvusi didesnė. Pasirinkimą turės iš dalies lemti praktinės galimybės. Bet išteklių lygybės, jeigu ji yra praktinė, atveju kur kas geriau suteikti galimybių, ypač darbo vietų, negu duoti lėšų[7]. Kai skiriamos darbo vietos, nors galbūt tai padaryti yra tiek pat brangu kaip ir duoti lėšų, būna didesnės garantijos, kad žmonės turės tik tiek pajamų, kiek jų pasirengę užsidirbti. Būtent tai stengiausi garantuoti išteklių lygybe, kuri planuojama remiantis galimybių vertės modeliu.

[6] Tokio plano detalės yra pateikiamos darbe *What is Equality?* Part 2.

[7] „Naujoji" Demokratų partija, kaip ją dabar vadina Amerikos žiniasklaidos priemonės, pabrėžė, jog pinigines išmokas reikia pakeisti darbo vietomis. Žr.: Kaus. *The End of Equality*, Basic Books (1992).

5. *Ar lygybė prieštarauja laisvei?*

Etinis individualizmas yra tiek liberali, tiek ir egalitarinė doktrina, nes jis pabrėžia esant pamatiniu dalyku tai, kad individai privalo turėti visą laisvę kurti savo asmenines jiems patiems geriausio gyvenimo sampratas ir pagal jas elgtis. Tačiau sakiau, kad nuomonė, jog egzistuoja laisvės ir lygybės konfliktas, yra populiari. Pasak šios nuomonės, jeigu visuomenė siekia tikros ekonominės lygybės, tai tam tikros laisvės privalo būti ribojamos. Pvz., turi būti ribojama prekybos arba sandorių laisvė, laisvė siųsti vaikus į privačias mokyklas arba samdytis gydytoją ar laisvai rinktis medicininį aptarnavimą. Tad kyla klausimas, ar etinio individualizmo, kurį aš aptarinėjau, egalitarinis pobūdis neprieštarauja jo liberaliam pobūdžiui.

Ne. Jeigu renkamės išteklių lygybę kaip geriausią paskirstymo lygybės sampratą, tada lygybę ir laisvę turėtume laikyti partnerėmis, o ne priešininkėmis, nes šiai lygybės sampratai laisvė yra esminis dalykas. Konkrečiai, moraliniu požiūriu svarbiausios laisvės — žodžio, religijos ir įsitikinimų laisvė, teisė laisvai apsispręsti svarbiais asmeniniais reikalais ir teisė laisvai rinktis, ar dirbti ir ką dirbti, — yra tokios esminės lygybei, jog visoks šių laisvių kompromitavimas rodo bendruomenę esant griežtai antiegalitarinę. Tai akivaizdu net iš mano pateikto trumpo išteklių lygybės apmato. Kai lygybė suprantama šitaip, tai paskirstymo lygybė tampa priklausoma ne nuo gryno ir tiesiogiai įvertinamo rezultato (pvz., nuo pasirinkimo patenkinimo), bet nuo paties sprendimų derinimo proceso, kai žmonės gali nustatyti, kokia tikroji jų planų žadamų galimybių vertė kitiems žmonėms, tad ir sudaryti bei pertvarkyti tuos planus, kad būtų panaudojama tik sąžiningai jų įgytų išteklių dalis, kuri iš principo prieinama visiems.

Taigi, ar realiai egzistuojanti visuomenė artėja prie išteklių lygybės, priklauso nuo to, ar ji tinkamai svarsto šį klausimą ir ar teisingai renkasi siekdama to tikslo. Kad toks svarstymas ir rinkimasis vyktų sklandžiai, reikia labai plačios laisvės, nes kiek iš tikrųjų asmens turimi ištekliai ir galimybės kainuoja kitiems, galima nustatyti tik tada, kai žmonių siekiai ir įsitikinimai yra autentiški, o jų pasirinkimai ir sprendimai pakankamai gerai atitinka tuos

siekius ir įsitikinimus. Nei viena, nei kita nėra įmanoma be plačios laisvės. Tad, pasak šios lygybės sampratos, laisvė yra būtina lygybei ne todėl, kad yra teisinga abejotina ir trapi hipotezė, jog žmonės tikrai labiau vertina svarbias laisves negu kitus išteklius, bet todėl, jog laisvė yra esminis dalykas apibrėžiant ir garantuojant lygybę — ir nesvarbu, ar žmonės ją vertina labiau už viską, ar ne. Dėl to laisvė netampa vienodo paskirstymo instrumentu, kaip kad ji ir lygybės nepaverčia laisvės instrumentu: šios dvi idėjos veikiau susilieja išsamesniame aiškinime, kada teisė, reguliuojanti išteklių paskirstymą ir panaudojimą, visus traktuoja vienodai.

Vadinasi, pripažinus išteklių lygybės idėją, būtina kitaip pažvelgti į tokius politinius ginčus kaip kad ginčas dėl privataus švietimo ir dėl privačios medicinos. Gana paplitusi nuomonė, kad tokie ginčai verčia griežtai rinktis laisvę arba lygybę. Laisvės rinktis išsilavinimą ir gydymąsi ribojimas trukdo žmonėms išreikšti savo prioritetus ir pasirinkimus, todėl kelia grėsmę liberaliai suprantamai lygybei, o ne skatina ją. Kai pažeidžiamos pamatinės laisvės, kurias liberalai labiausiai stengiasi apsaugoti — būtent tokias moraliniu požiūriu svarbiausias laisves kaip žodžio laisvė ir moralinė autonomija, — tada dar akivaizdžiau pakertama, o ne skatinama šitaip suprantama lygybė. Išteklių lygybė yra iš esmės priešiškas dalykas valstybiniam socializmui arba bet kuriai kitai ekonominei sistemai, kurioje sprendimai, kaip dirbti arba gyventi, daromi kolektyviai, o ne individualiai.

Šiuos argumentus, kad laisvė ir lygybė yra suderinamos, dabar privalau papildyti dar dviem dalykais. Pirmasis yra akivaizdus: argumentuojant daroma prielaida, kad apmokestinimas, priešingai, negu teigė kai kurie žmonės, pats savaime nevaržo laisvės. Teisinga mokesčių sistema padeda nustatyti, kokią dalį savo fizinių pajamų asmuo turi teisę pasilikti sau, be to, sukurti tokią situaciją, kad žmonės negalėtų leisti morališkai jiems nepriklausančių pinigų. Tokia sistema nemažina jų laisvės, kad ir kokios patrauklios laisvės sampratos požiūriu ji būtų vertinama. Antrasis dalykas yra tas, kad lygiai akivaizdu, jog nesuponuojama prielaida, kad laisvė arba lygybė neleidžia riboti žmonių laisvės elgtis, kaip jie nori. Priešingai, lygybė aiškiai įpareigoja tam tikru mastu juridiš-

kai apriboti totalinę laisvę, o tai yra būtina norint garantuoti nuosavybės ir asmens saugumą, nes neįmanoma tiksliai suderinti išteklių su planais ir projektais, kol žmonės negali būti tikri, jog jie valdo savo įgyjamus išteklius.

Vis dėlto, pasak šios lygybės sampratos, reikia atskirai pateisinti kiekvieną laisvės apribojimą, kuris nėra būtinas norint garantuoti saugumą. Išteklių lygybės pagrindas — bendroji pasirinkimo laisvės prielaida. Iš to kyla svarbi tiesioginė išvada, ir turėtume ją apsvarstyti. Šia išvada grindžiamas teiginys, būdingas Johno Stuarto Millio pradėtai liberaliai tradicijai: negalima pateisinti teisinių draudimų remiantis vien tuo, kad draudžiamas elgesys įžeidžia kokią nors vyraujančią religiją arba moralinę ortodoksiją. Galima būtų prieštarauti, kad lygybė nesuderinama su Millio principu, nes plintant tam tikriems pomėgiams arba pažiūroms — pvz., pornografijos aistrai arba rasistinėms pažiūroms, — konkretiems žmonėms — moterims arba rasinių mažumų atstovams — tampa sunkiau pasiekti tai, ko jie nori, tad lygybė veikiau skatina reikalauti cenzūros, o ne pakantos tokioms pažiūroms. Žinoma, kai kurios žmonių pažiūros ir pomėgiai yra apgailėtini ir įžeidžiantys, bet išteklių lygybė neduoda pagrindo cenzūruoti tokias pažiūras arba paskelbti jas baudžiamu nusikaltimu; priešingai, ji yra stiprus argumentas elgtis kaip tik atvirkščiai.

Lygybės tikslas, pasak šios sampratos, yra pasiekti, kad žmonių neasmeninius išteklius ir galimybes, leidžiančius jiems realizuoti, esant teisingai starto padėčiai, savo planus, projektus ar gyvenimo būdą, lemtų ekonominė rinka, o ne kolektyviniai sprendimai, kiek pripažintini konkretūs tų žmonių polinkiai arba vertinimai, su kuriais jie ateina į tą rinką. Liberalus aiškinimas, ko reikalauja tikra lygybė, taip pat taikomas tiek socialinei, tiek ir moralinei aplinkai. Reikalaujama, kad ši aplinka būtų formuojama laisvės reikšti įvairias pažiūras ir pomėgius pagrindu — ir nesvarbu, kokie bjaurūs ar nepageidautini būtų kai kurie šie pomėgiai arba pažiūros daugumai ar kokiai nors mažesnei grupei[8].

[8] Liberalus požiūris į cenzūrą ir nauji iššūkiai šiam požiūriui išsamiau aiškinami mano straipsniuose „Liberty and Pornography" bei „New Threats to Free Speech", paskelbtuose *New York Review of Books*.

6. Bendruomenės reikalavimai

Kadangi etinis individualizmas suponuoja, jog pavienio žmogaus gyvenimas yra didžiai ir savaime svarbus, o jo likimas daugeliu atžvilgių priklauso nuo įvairių bendruomenių, kuriose gyvena žmonės, sėkmių ar nesėkmių, etiniam individualizmui neišvengiamai turi iškilti klausimas, ar reikia ir kiek reikia aukoti laisvę arba lygybę bendruomenės labui. Kaip minėjau, liberalizmas dažnai kritikuojamas už tai, kad pernelyg mažai atsižvelgia į bendruomenės poreikius. Kaltina tiek konservatoriai, tiek ir radikalai. Tiek vieni, tiek ir kiti pabrėžia, kad liberali tolerancija nėra jautri tam, jog labai svarbu puoselėti kolektyvines bendruomenės vertybes. Žinoma, konservatoriai ir radikalai nesutaria dėl to, kokias kolektyvines vertybes svarbu išsaugoti. Konservatoriai apeliuoja į tradicines moralines vertybes, o radikalai pabrėžia visiškai kitokias, netradicines vertybes, kuriomis, jų manymu, bendruomenės turėtų pakeisti savo tradicines vertybes. Vis dėlto tiek vieni, tiek ir kiti kartais sutaria dėl konkrečios politikos, pvz., dėl pornografijos cenzūros. Tačiau dažniausiai šių abiejų polių liberalios tolerancijos kritikai nesutaria dėl to, kokiomis konkrečiomis priemonėmis dera paremti jų labai skirtingas bendruomenės vizijas.

Prielaida, kad liberalai nekreipia dėmesio į bendruomeninių saitų svarbą ir poreikius, yra labai klaidinga. Liberalai ginčijasi su konservatoriais ir radikalais ne dėl bendruomenės svarbos ir ne dėl to, ar žmonės turėtų sieti savo asmeninį likimą su didesnių socialinių darinių likimu. Ginčijamasi dėl konkretaus politinių bendruomenių pobūdžio ir dėl atskirų būdų, kuriais žmonės susitapatina ir turėtų susitapatinti su tomis konkrečiomis bendruomenėmis. Politinės bendruomenės liberalios sampratos esmę sudaro šios idėjos. Žmonės priklauso įvairiausioms skirtingų rūšių bendruomenėms: etninėms, biologinėms, religinėms, profesinėms, geografinėms ir socialinėms. Žmonės, turintys savimonę, supranta, kad jie yra etiškai integruoti į šias įvairias bendruomenes — būtent jie supranta, kad daugelio bendruomenių, kurioms jie priklauso, sėkmė ar nesėkmė yra jų kaip individų sėkmingo arba nesėkmingo gyvenimo sudedamoji dalis. Bet šitos integracijos pobūdį lemia konkrečios visuomenės pobūdis.

O dėl politinių bendruomenių, tai čia tinkama integracijos forma yra politinė integracija. Žmonės, deramai puoselėdami savo politinės bendruomenės vertybes, puoselėja jos etines vertybes, rūpinasi jos sėkme įgyvendinti teisėtus etinio individualizmo politinius tikslus. Šiuo požiūriu žmones politinėje bendruomenėje saisto supratimas, kad kiekvienam yra svarbu, jog su kitais būtų elgiamasi teisingai. Pasak geriausių šių dorybių sampratų, kaip tik todėl pagarba laisvei ir lygybei kyla iš pagarbos bendruomenei ir iš integracijos į bendruomenę, o šios kelios vertybės — pakartosime tai vėl — papildo viena kitą, o ne prieštarauja viena kitai.

Todėl kontrastas tarp šios liberalios politinės bendruomenės sampratos ir jos varžovių — konservatyvios ir radikalios sampratų — yra didelis. Jos varžovės mėgina apibrėžti politinę bendruomenę remdamosi kokiu nors kolektyviniu sprendimu, kas yra geras arba dorybingas gyvenimas. Jos suponuoja, kad žmonės gali savo likimus susieti su kitų žmonių likimais tiktai kolektyviai nutardami, koks yra dorybingo gyvenimo turinys, todėl liberali tolerancija ir lygybė, kuriomis remiantis smerkiami kolektyviniai sprendimai šiuo klausimu, yra priešiškos politinei bendruomenei. Liberalizmas nėra priešiškas, bet atvirkščiai — jis entuziastingai sveikina politinę bendruomenę, tačiau suprantamą kitaip — grindžiamą principu, o ne dorybe. Šiuo atžvilgiu liberalizmas yra platoniškas[9]. Platonas, nors toli gražu nebuvo liberalus kitais požiūriais, įrodinėjo, jog politinį teisingumą ir individualią sėkmę sieja ypatingas ryšys. Jis aiškino, kad geras gyvenimas įmanomas tik teisingoje visuomenėje. Liberalizmo požiūris į tai, kokia forma individas turi integruotis į visuomenę, yra toks pat.

7. *Dvi demokratijos sampratos*

Likusioje esė dalyje aš pabrėžiu konkretų bendruomenės liberalios sampratos aspektą, kuris, mano nuomone, yra itin svarbus

[9] Žinoma, iškyla svarbus klausimas, kiek šią platonizmo formą galima atskirti nuo platonizmo dorybės srityje, o juo, kaip sakiau, grindžiamas ortodoksinis požiūris į konfliktuojančias vertybes. Išsamiau tai aptariama mano straipsnyje „Justice and the Good Life", paskelbtame Kanzaso universiteto leidyklos Lindley paskaitų serijoje.

mums diskutuojant apie liberalizmo plitimą, ypač Rytų Europoje. Demokratija implikuoja bendruomenę, nes demokratija, kaip ir beveik visos kitos valdymo formos, implikuoja kolektyvinį veikimą. Sakome, kad demokratijos sąlygomis valdo tauta. Turime omenyje tai, kad tauta kolektyviai daro tai, ko nedaro arba negali daryti pavieniai individai, pvz., renka vadovus.

Tačiau egzistuoja dvi kolektyvinio veikimo rūšys: statistinis ir bendruomeninis ir — atitinkamai — dvi demokratijos sampratos. Kolektyvinis veikimas yra statistinis tada, kai tai, ką atlieka grupė, yra pavienių grupės narių savarankiškai atliekamų veiksmų bendras arba konkretus rezultatas: jie nemano, jog ką nors daro kaip grupė. Galime sakyti, kad kurios nors šalies, pvz., Italijos, tauta teikia pirmenybę agresyvesnei ir intervencinei ekonominei politikai. Kolektyvinį veikimą apibūdiname taip: joks italas ar italė negali veikti taip, kad patvirtintų, jog ką nors konkrečiai mąsto atskirai paimta italų tauta. Vis dėlto nuoroda į italų tautą yra tik paprasta stilistinė kalbos priemonė: juk nemanome, kad realiai egzistuoja multiplikacinio filmo superpersona, vadinama italų tauta, kuri turi savas pažiūras. Mūsų pastaba tėra apytikris statistinis vertinimas, ką (tarkime) mano dauguma italų arba ką mano dauguma italų apie dalyką, kurį apmąsto, arba kažkas panašaus. Arba galėtume sakyti, kad vakar valiutų rinkoje pakilo lyros kaina. Vėlgi apibūdiname kolektyvinį veiksmą: kiek svaresnę įtaką valiutų rinkai gali daryti tik didelė grupė bankininkų ir dilerių. Bet ir vėl nurodydami kolektyvinę esybę — valiutų rinką, nenurodome jokios realios esybės. Visiškai nekeisdami to, ką sakome, prasmės, galime išsakyti ir aiškiai statistinio pobūdžio teiginį: bendras daugybės pavienių valiutinių sandorių poveikis nulėmė didesnę lyros kainą vėlesnėje prekyboje.

Antra vertus, kolektyvinis veikimas yra bendruomeninis tada, kai jo negalima paversti kokia nors statistine individualia veiksmo funkcija, nes jis yra kolektyvinis gilesne prasme — būtent reikalaujama, kad individai pripažintų, jog egzistuoja grupė kaip atskira esybė arba reiškinys. Geras pavyzdys yra pažįstamas, bet labai išraiškingas kolektyvinės kaltės pavyzdys. Vokiečiai jaučiasi atsakingi už tai, ką padarė Vokietija, o ne ką padarė kiti vokie-

čiai. Jų atsakomybės jausmą kursto pripažinimas, kad jie patys yra vienaip ar kitaip susiję su nacių teroru, kad jie atstovauja tautai, kuri įvykdė tuos nusikaltimus. Orkestras gali groti simfoniją, nors joks vienas muzikantas negali jos sugroti. Bet tai nėra statistinio kolektyvinio veikimo atvejis, nes orkestrinio atlikimo požiūriu esminis dalykas yra ne konkreti funkcija, kurią atlieka muzikantai, kai kiekvienas jų groja tam tikrą atitinkamą partitūrą, o tai, kad muzikantai groja kaip orkestras, kai kiekvienas jų stengiasi prisidėti prie grupinio atlikimo, o ne tik atlikti vien savo individualias partijas.

Statistinio ir bendruomeninio veikimo skyrimas leidžia mums dvejopai interpretuoti nuvalkiotą tezę, kad demokratija yra kolektyvinis veikimas, dvejopai interpretuoti Lincolno pažadą, kad demokratija yra žmonių valdžia, kad valdo žmonės ir kad valdžia skirta žmonėms. Pirmoji šitų idėjų interpretacija yra statistinė: demokratijos sąlygomis politiniai sprendimai yra priimami taip, lyg jie būtų pavienių piliečių balsų, sprendimų ar norų funkcija. Pasak šios interpretacijos, demokratija skiriasi nuo kitų valdymo formų, nes demokratijos sąlygomis lemiama funkcija yra mažoritarinio ar bent jau pliuralistinio pobūdžio, o esant kitoms valdymo formoms, sureikšminamos kitokios statistinės funkcijos. Antroji interpretacija yra bendruomeninė: demokratijos sąlygomis politinius sprendimus priima ne pavienių individų grupė, o ypatinga esybė — tauta. Ši formuluotė turėtų jums priminti Rousseau bendrąją valią, kurią aš linkęs sieti su bendruomenine, o ne su statistine demokratijos samprata.

Dviejų demokratijos sampratų skirtumas turi milžinišką praktinę reikšmę, nes jis yra lemiamas dalykas sprendžiant klausimą, kada daugumos sprendimą, itin nenaudingą kokiai nors mažumos grupei, galima laikyti teisėtu, demokratišku. Vadovaujantis statistine interpretacija, kiekvienas politinis sprendimas, išreiškiantis tikrą politinės bendruomenės narių daugumos valią, gali pretenduoti būti pateisinamas, net jeigu galima taip pat pagrįstai prieštarauti, jog tas sprendimas yra neteisingas arba neišmintingas. Bet kada vadovaujamasi bendruomenine demokratijos samprata, reikia šio to daugiau. Daugumos balsavimas reiškia demokratinį pateisini-

mą tik tuo atveju jeigu bendruomenė iš tikrųjų yra tokia, kokią galima vadinti politine bendruomene griežtesne žodžio „bendruomenė" prasme. Kad ją būtų galima laikyti savarankišku moraliniu agentu, ji turi būti pasiekusi būtiną moralinę vienybę, o ši vienybė jai būdinga tik tada, kai ji vienodai rūpinasi visais savo piliečiais, suteikdama jiems tokią laisvę ir lygybę, kokių reikia pagal jų statusą. Negalima pateisinti sprendimų, kuriais iš kokios nors mažumos pavagiama vienoda teisė dalyvauti priimant visos bendruomenės sprendimus, arba tų sprendimų, kuriais iš kokios nors mažumos atimami šansai gauti savąją bendruomenės finansinės sėkmės dalį arba kuriais pažeidžiamas moralinis kokios nors grupės savarankiškumas, kaip demokratiškų, kad ir kokia dauguma juos remtų, nes jie pakerta svarbiausią tokio pateisinimo prielaidą.

Tik ką nurodžiau tris reikalavimus, kuriuos kelia tikra bendruomenė: tai dalyvavimas, šansai ir savarankiškumas. Reikalavimas dalyvauti pakankamai paaiškina, kodėl bendruomeninę demokratiją siejame su visuotine arba beveik visuotine ir lygia balsavimo teise bei atstovavimo struktūromis, kurios iš principo garantuoja politinių pareigų atvirumą visiems. Tokio pobūdžio sistema patenkina reikalavimą dalyvauti, bet neleistina smarkiai nuo jos nukrypti. Istorija, kuri įprasmina struktūras, pagrindžia šią nuomonę. Kadangi rinkimų sistemos, kurios nebūdavo grindžiamos lygia balsavimo teise, paprastai atspindėdavo požiūrį, kad turtingi žmonės yra labiau verti valdyti negu vargšai arba kad tam tikroms rasėms trūksta teisių ar sugebėjimų, kuriuos turi kitos rasės, arba kad viena lytis yra ir turi būti pavaldi kitai, tai reikia įtarti, jog visoks šiuolaikinis principo „vienas žmogus — vienas balsas" iškraipymas turi analogišką prasmę ir tiek pat pažeidžia dalyvavimo principą. Bet ne visada taip būna. Kartais istorija veikiau užtaria, negu pasmerkia instituciją, nukrypstančią nuo principo „vienas žmogus — vienas balsas". Pvz., istorija palankiai aiškina Jungtinių Valstybių Senato sudėtį. Bent jau iš principo galima pateisinti kaip nepažeidžiančias dalyvavimo principo ir kitas normos „vienas žmogus — vienas balsas" pažeidimus, pvz., tokį rinkimų apygardų suskirstymą, kuris suteikia ypatingą balsavimo galią grupėms, turinčioms savitų poreikių.

21-678

Reikalavimas dalyvauti taip pat paaiškina, kodėl tokios politinės laisvės, kaip žodžio laisvė ir laisvė protestuoti, yra demokratijos idėjos dalis. Jeigu norima kiekvienam piliečiui garantuoti tokį politinį vaidmenį, kuris sukuria tikrą galimybę rinktis, tai jam ar jai turi būti suteikta, ypač didelėje politinėje bendruomenėje, tiek balsavimo teisė, tiek ir žodžio laisvė. Balsavimo sistema, apribojanti daugumos piliečių dalyvavimą balsavimu „už" ar „prieš", pasibaigus diskusijai, nei skatintų, nei pateisintų demokratinę nuostatą, o selektyvi, balsavimu „už" grindžiama cenzūra pažeistų antrąją dalyvavimo principo nuostatą, kuri reikalauja, kad taisyklės, pažeidžiančios vienodos pagarbos principą, nekompromituotų politinės žmonių valdžios.

Kartu keliamas reikalavimas, kad kiekvienas pilietis turėtų šansą gauti savąją dalį to, ką laimi tikra demokratija, rodo, kaip mes suprantame praktinę bendruomeninio veikimo idėją. Priklausomybė kolektyviai atsakingam dariniui būna abipusė: asmuo nėra kolektyvinio darinio, patiriančio sėkmę ir nesėkmę, narys, jeigu kiti nesielgia su juo kaip su nariu, o elgtis su juo kaip su nariu — vadinasi, pripažinti, kad bendros veiklos sėkmės požiūriu kolektyvinių veiksmų įtaka jo gyvenimui ir interesams yra tokia pat svarbi kaip ir šių veiksmų įtaka bet kurio kito bendruomenės nario gyvenimui ir interesams. Nors net ir tie vokiečiai, kurie aktyviai priešinosi Hitleriui, jautė dalį kolektyvinės atsakomybės už jo nusikaltimus, būtų absurdiška ir nenormalu, jeigu panašų jausmą patirtų Vokietijos žydai. Tad bendruomeninė demokratijos samprata paaiškina daugelio mūsų bendrą įžvalgą, kad visuomenė, kurioje dauguma nesąžiningai skirsto išteklius, yra ir nedemokratiška, ir neteisinga. Bendruomeninėje sampratoje suplakamas procedūrinis ir realusis teisingumas pabrėžiant, kad demokratija reiškia žmonių valdžią ir valdžią žmonėms. Šios sampratos požiūriu skirtumas tarp tų dviejų teisingumo lygmenų tėra paviršutiniškas. Tai, kaip bendruomenė traktuoja savo narius, iš dalies rodo, ar jie laikomi jos nariais, taigi, ar politinius sprendimus priima kolektyvinis moralinis agentas, kurio nariai jie yra.

Trečiasis mano nurodytas reikalavimas, kad bendruomeninės demokratijos sąlygomis privaloma gerbti moralinį visų narių sava-

rankiškumą, paaiškina, beje, iš dar vienos perspektyvos, kodėl liberalai primygtinai reikalauja tolerancijos. Tikrai demokratiškos bendruomenės piliečius reikia skatinti patiems jaustis atsakingiems už moralinius ir etinius vertinimus, o ne primesti atsakomybę kolektyviniam dariniui; priešingu atveju jie sukurs ne demokratiją, bet monolitinę tironiją. Todėl savarankiškumo principas pabrėžia, kad demokratiška valdžia neturi primesti piliečiams politinių, moralinių ar etinių vertinimų, bet, priešingai, turi sudaryti sąlygas, kurios skatintų piliečius formuoti savo pačių pažiūras šiais klausimais ir turėti sąmoningus ir galų gale individualius įsitikinimus.

Žinoma, neįmanoma paneigti, kad žmonių asmenybėms daro įtaką — ir tam tikrame abstrakčiame lygmenyje jas riboja — jų kultūra, veikianti įpročio, pavyzdžio ir žodžio jėga. Žinoma, mes visi galime ir galbūt turime domėtis tiek tuo, kaip gyvena visi mūsų piliečiai, tiek ir tuo, ar su jais buvo elgiamasi teisingai. Ir, žinoma, kartu turėtume mąstyti ir samprotauti apie moralę ir deramą gyvenimą. Užuot vienuoliškai atsiskyrę, turime kalbėtis. Savarankiškumo principas šių dalykų neneigia ir nedraudžia. Taip pat jis nedraudžia bendruomenei mėginti keisti pavienio piliečio nuostatas stengiantis jį įtikinti, t. y. panaudojant priemones, kurios ne mažina, bet didina pažintinius jo sugebėjimus. Bet šis principas neskelbia, kad demokratija yra naikinama tada, kai bendruomenė, siekdama formuoti savo piliečių įsitikinimus, griebiasi prievartinių, slaptų arba netiesioginių priemonių. Visos kolektyvinės pretenzijos diktuoti individualius įsitikinimus pakirstų bendruomeninę demokratiją vienu iš dviejų būdų. Jeigu kolektyvinės pretenzijos yra visuotinės ir aprėpia visą individualių pažiūrų ir nuomonių spektrą, kaip kad būna teokratinio despotizmo sąlygomis, tada pačios tokios pretenzijos nesuderinamos su bendruomenės integralumu: tikslas būna ne bendruomeninė demokratija, bet monolitiška bendruomenė. Jeigu kolektyvinės pretenzijos būna selektyvaus ir diskriminuojančio pobūdžio — jeigu siekiama tik eliminuoti tam tikras pažiūras, kurias kolektyvas laiko klaidingomis arba dekadentiškomis, — tada neleidžiama integruotis tiems piliečiams, kurie yra perauklėtini, nes jie apskritai pašalinami iš bendruomenės. Kitaip sakant, turėti savo nuomonę — tai struktūrinė

sąlyga būti integruotos bendruomenės nariu. Būtų absurdiška, jei Vokietijos žydas prisiimtų kolektyvinę atsakomybę už nacių žiaurumus, taip pat būtų absurdiška, jei aš manyčiau, kad privalau prisiimti dalį bendros kolektyvinės atsakomybės, nors priklausau grupei, nepripažįstančiai mano sugebėjimo pačiam spręsti.

Visa tai gali skambėti banaliai. Bet viso šito padariniai toli gražu nėra menki. Pirmiausia tai papildo argumentus, kuriuos išdėsčiau aptardamas dalyvavimo principą, kad politines laisves reikia laikyti esmine demokratijos sąlyga. Primygtinai reikalaujama, kad konstitucinėms žodžio, asociacijų ir religijos laisvių garantijoms būtų skiriamas struktūrinis vaidmuo, mat visos šios laisvės yra individualios atsakomybės už save ir savo įsitikinimus formavimo sąlyga. Šitaip tam tikra liberalios tolerancijos nepopuliariai seksualinei ar asmeninei moralei forma tampa viena iš pačios demokratijos egzistavimo sąlygų. Privalau būti atsargus, kad nepažadinčiau minties, jog šio principo — arba apskritai kokio nors politinio principo — pakanka, norint išspręsti visas problemas, susijusias su moralės įtvirtinimo klausimu. Buvo pateikta pačių įvairiausių argumentų, kuriais norėta pateisinti neliberalius žmonių laisvės rinktis asmeninę moralę ir etiką suvaržymus, ir liberalūs kontrargumentai turi prilygti argumentams, kuriuos reikia paneigti. Dar sykį kartoju, kad šis mano požiūris yra ribotas, bet lemiamas: kad ir kokie argumentai būtų pateikiami už liberalią toleranciją arba prieš ją, ji yra, jeigu vadovaujamės bendruomenine demokratijos samprata, esminė demokratijos sąlyga.

Svarbu suprasti, kad šie argumentai suponuoja ir tam tikrų veiklos bei pažiūrų formų toleravimą. Turėti etinius įsipareigojimus, kaip ir turėti religines pažiūras, reiškia gyventi jų apšviestam. Bendruomenė vienodai pažeidžia savarankiškumo principą ir tada, kai skelbia, jog individo asmeniniai įsitikinimai neturi nieko bendra su tuo, kaip jis iš tikrųjų gyvena, ir tada, kai apskritai jam draudžia turėti tuos įsitikinimus. Štai kodėl žmonės, nesutinkantys su moralistinio pobūdžio įstatymų leidyba, sako, jog jie nori „apsispręsti patys“ ir nenori, kad tai darytų už juos dauguma, netgi tada, kai įstatymų leidėjai suteikia žmonėms teisę laisvai mąstyti, kol jie daro tai, kas jiems liepiama. Šios pastabos taip pat padėtų

paaiškinti, kodėl konstituciniai teisininkai vartoja „privatumo" sąvoką aiškindami moralizmo ydingumą. Jie supranta, kad sprendimai dėl asmeninio įsipareigojimo yra privatūs ne todėl, kad jie priimami vienatvėje ir niekam nematant, bet todėl, kad jie yra privatūs kaip priešingybė viešiems: būtent šiose srityse priimami sprendimai būna pernelyg glaudžiai susipynę su savu vertinimu, kad būtų galima paversti juos kolektyviniais sprendimais.

Užbaigiu atkreipdamas jūsų dėmesį į kitą lemiamą bendruomeninės demokratijos, kaip statistinės demokratijos priešybės, sampratos padarinį. Bendruomeninė demokratijos samprata smarkiai remia Amerikos konstitucijoje atsiradusią, bet pastaraisiais dešimtmečiais vis populiaresnę ir Europoje idėją, kad tikroji demokratija reikalauja apsaugoti mažumas nuo daugumos valios rašytinėmis konstitucinėmis garantijomis, kurias teisiškai gina ir įtvirtina kokia nors institucija, panaši į Aukščiausiąjį arba Konstitucinį teismą. Pati ši institucija irgi turi būti pakankamai apsaugota nuo daugumos valios. Žinoma, lieka atviras klausimas, ar konkrečios Jungtinių Valstijų konstitucijos arba Europos žmogaus teisių konvencijos, arba kokios nors kitos nacionalinės ar tarptautinės konstitucijos nuostatos iš tikrųjų tobulina tikrąją demokratiją ir jai neprieštarauja. Tai labai svarbus klausimas, bet tai taip pat yra detalių klausimas, spręstinas nuoseklios analizės ir argumentavimo būdu. Tačiau svarbiausias tikros politinės bendruomenės liberalios sampratos bruožas yra bendras struktūrinis požiūris, kad demokratiją galima tobulinti varžant daugumos valią ir kad, siekiant šio tikslo, būtini bent jau kai kurie apribojimai, kurie apsaugo laisvę ir garantuoja, jog bus vienodai rūpinamasi visais piliečiais[10].

1992 m. liepa

Versta iš: Dworkin R. *Liberty, Equality, Community*. — The Institut für die Wissenschaften des Menschen Lecture, 1992

[10] Didelis istorijos paradoksas yra tai, kad dabar šis požiūris geriau, atrodo, suprantamas Europoje, kur šimtmečius viešpatavo statistinė demokratijos samprata, negu Amerikoje, kurios konstitucijoje, kaip sakiau, įtvirtinta pirmoji praktinė bendruomeninės demokratijos sampratos forma. Tačiau esama naujų ir viltį teikiančių požymių, kad atgimsta Amerikos tikėjimas jos pačios išradimu.

BRUCE ACKERMAN

KODĖL DIALOGAS?

Pradėkime nuo svarstymo, kokį vaidmenį vaidina dialogas moralę apmąstančio žmogaus gyvenime, t. y. žmogaus, rimtai klausiančio savęs, kaip jis turėtų gyventi, ir mėginančio gyvenime vadovautis atsakymais, kurie jam atrodo labiausiai įtikinami. Kaip kalbėjimas tampa šitokio savęs apsibrėžimo veiksniu?

Pagyvensime — pamatysime, tai nuo daug ko priklauso. Aišku, kad Sokrato atsakymas tebėra reikšmingas: argi visi klausimai nenublanksta prieš klausimą, koks gyvenimas yra tinkamas? Ir ar galima geriau atskleisti tiesą, kaip įsitraukus į diskusiją su visais ir kiekvienu, skelbiančiu atsakymą?

Ir vis dėlto negaliu leisti Sokratui monopolizuoti mano moralinę viziją. Dėl jo domėjimosi šiuo vieninteliu klausimu kyla grėsmė iškreipti žmogaus gyvenimo formą: kada aš gyvensiu patį gyvenimą, jeigu esu visam laikui prikaustytas prie klausimo, kaip turėčiau gyventi? Tai nereiškia, kad, pasibaigus jaunystei, turiu atsiriboti nuo visų moralės klausimų. Tai reiškia tik tai, jog privalau negrįžtamais žingsniais eiti įtemptu lynu moralinėje prieblandoje ir kartu neprarasti drąsos vėliau stabtelėti ir luktelėti, kad galėčiau įsižiūrėti tarp šešėlių, rizikuodamas sužinoti, jog mano ankstesni sprendimai buvo beverčiai ar net dar blogesni.

Šis apmąstymas skatina įsivaizduoti laimingą Sokratą, klajojantį po forumą ir ieškantį kito visažinio, kurį būtų galima suvilioti rimtam pokalbiui. Jeigu atsakyti į Sokrato klausimą nėra visas ma-

no gyvenimas, aš turėsiu kur kas reikliau rinktis pokalbio partnerius. Aš turėsiu įdėmiai klausyti, kai kiti sakys man, kad skaityti šitą knygą yra laiko švaistymas, o kitą — verta skaityti, kad šis žmogus yra kvailys, o su kitu verta kalbėti. Būtinumas nepaprastai reikliai rinktis savo ruožtu verčia abejoti, kiek yra vertingi dialogai, kuriuos šiuo metu vedu. O galbūt pasirodys koks Sokratas, kuris, jeigu aš tik skirčiau daugiau laiko jo paieškoms, padėtų man atskleisti, kiek absurdų slypi įtikinamai skambančiose nesąmonėse, kurių aš klausausi?

Toks nerimas gali paskatinti tyrinėti du labai skirtingus kelius — abu jie veda tolyn nuo dialoginio požiūrio į etiką. Vienas kelias veda prie tikėjimo klausimo — kadangi mano dialogai su realiu pasauliu yra fragmentiški, tikrasis klausimas yra toks: kuo aš turėčiau pasikliauti, norėdamas surasti tinkamus pokalbio partnerius, — bažnyčia, mokykla ar tradicija?

Bet man pačiam nereikia kelti šio klausimo. Užuot apeliavęs į išorinį autoritetą, aš galiu apeliuoti į save. „Bruce, nesileisk pernelyg būti veikiamas to, ką šiuo klausimu pasakė Kantas ar tavo teta Selma. Privalai galvoti pats. Galvojimo nepakeis ir pokalbiai su kitais. Ko gero, tavo moralinės įžvalgos nėra kuo nors ypatingos, bet galų gale jos yra viskas, ką tu turi."

Aš pritariu šiam individualistiniam požiūriui nepaisydamas visų su juo susijusių *Hybris* pavojų. Tačiau dabar man nerūpi ginti individualizmą nuo autoriteto šalininkų. Aš veikiau noriu pabrėžti tą moralinės fenomenologijos aspektą, kurį pripažįsta abi šalys. Nė viena šalis nemano, kad realaus pasaulio požiūriu kalbėjimas su kitais yra svarbiausias moralinio savęs apsibrėžimo veiksnys. Lemiami sprendimai daromi tyloje: kuo tikėti? Ką aš iš tikrųjų manau? Nors kalbėtis su kitais gali būti naudinga apmąstant dalykus nuo pradžios iki galo, nedidelis pokalbis gali toli nuvesti; ilgas pokalbis gali niekur nenuvesti. Moralinė mano gyvenimo vertė priklauso ne vien nuo to, kaip aš jį racionalizuoju pokalbyje, bet ir nuo mano moralinių įsitikinimų savaiminės vertės bei nuo to, kiek man sekasi gyventi pagal šiuos įsitikinimus. Tad aš tikrai nesu blogesnės nuomonės apie žmogų, atsisakantį tariamo Sokrato siūlymo: „Liaukis man trukdęs, Sokratai, aš galiu geriau išnaudoti savo lai-

ką užuot plepėjęs su tavimi". Aišku, toks atsakymas gali būti kokios nors gilesnės dvasinės ligos simptomas, bet jis taip pat gali reikšti brandų pripažinimą, kad moraliniam gyvenimui svarbu ne vien kalbėjimas.

Visa tai tampa man tikra problema, kai aš pereinu nuo asmeninio moralumo prie visuomenės gyvenimo. Čia aš noriu pakeisti temą ir paskelbti dialogą svarbiausia pilietine pareiga. Nors galbūt apie moralės klausimus mąstantis žmogus *gali* išsižadėti dialogo su realiu pasauliu, atsakingas pilietis *negali* panašiai išsižadėti politinio dialogo.

Mano uždavinys yra ne tik paaiškinti, kodėl taip yra, bet ir spręsti asimetrijos problemą: paaiškinti, kodėl dialogas atrodo daug svarbesnis visuomenės negu asmens gyvenime.

I

Bet galbūt aš pats sau kuriu problemas? Galbūt nėra pamatinės asimetrijos tarp dialogo statuso visuomenės ir asmens gyvenime?

Žinoma, vienas iš būdų atkurti simetriją — tai sumenkinti politinį dialogą ir neigti, kad jis yra reikalingesnis nei kalbėjimas kitose srityse. Kitas būdas — tai vėl teigti, kad visa moralė — tiek asmeninė, tiek ir visuomeninė — galų gale yra dialoginio pobūdžio. Aš pradėsiu nuo šio antrojo — pozityvesnio — simetrijos atkūrimo būdo aptarimo: jeigu, nepaisant regimybės, dialogas yra svarbus moralei platesniu požiūriu, negu tikėjausi, tai galbūt aš klystu manydamas, kad privalau spręsti asimetrijos problemą mėgindamas atgaivinti dialoginį požiūrį į politinį gyvenimą?

Norėdami laikytis tokios nuostatos, neprivalome ignoruoti moralės fenomenologijos, nuo kurios čia pradėjome. Reikia tik neteikti jai lemiamos reikšmės. Žinoma, kiekvienas iš mūsų asmeniniame gyvenime turi daugybę progų teisėtai atsiriboti nuo moralinio dialogo. Tačiau realaus pasaulio reikalavimai neturėtų užmerkti mūsų akių į tai, kokį reguliuojamą vaidmenį vaidina ideali pokalbio situacija, kai ieškome moralinio nušvitimo. Nors mūsų nesugebėjimas gyventi vadovaujantis diskursyviu idealu pateisinamas,

vis dėlto manome, kad *turėtume* būti pasirengę pateisinti savo moralinius pasirinkimus, jeigu užmegztume idealų dialogą su Sokratu, Freudu ar su kuo nors kitu konkrečiu momentu. Iš tiesų mes implicitiškai beveik tai ir darome, kai tik mėginame pateisinti sau (arba kitiems) savo gyvenimą. Ontologizuokime: moralinė tiesa tėra vardas, suteikiamas toms išvadoms, prie kurių būtų prieinama idealioje kalbinėje situacijoje, — nei daugiau, nei mažiau[1].

Aišku, tai yra labai maža, ir aš skeptiškai vertinu galutinį tokios tiesos pagrįstumą. Tačiau kol kas nėra būtina aptarinėti šių abejonių. Net jeigu galų gale pradėsime pritarti moralės kaip dialogo idealui, nemanau, kad tai padarysime taip, kad būtų simetrija su visuomeninio gyvenimo priedermėmis būti dialogiškam. Norėdamas paaiškinti, kodėl taip yra, privalau pabrėžti, kad man nerūpi iškelti pokalbio vaidmenį kažkokiame idealiame pasaulyje, kuriame niekada negyvensime. Aš kalbu apie labai netobulą pasaulį, kuriame gyvename. Tad kol idealios kalbinės situacijos šalininkas pateisina tai, kad žmonėms nagrinėjant moralines asmeninio gyvenimo dilemas jų dialogas atsiriboja nuo realaus pasaulio, jis vis dėlto susiduria su nerimą keliančia asimetrija: kodėl dialogas — idealas, kuris leidžia žmonėms taip lengvai pabėgti iš realaus pasaulio jų asmeniniame gyvenime, *neleidžia* taip lengvai pabėgti nuo jo tada, kai tie patys žmonės sprendžia visuomenės gyvenimo dilemas?

Manau, kad atsakyti į šį klausimą yra sunku, bent jau tol, kol į dialogą vis dar žiūrime kaip į įrankį, padedantį atskleisti moralinę tiesą. Juk neatrodo, kad praktinės politikos pasaulis apskritai apsiribotų kokia nors idealios kalbinės situacijos idėja. Politikai šneka labai daug, bet nebūtume pernelyg ciniški tardami, kad jie mažiau supranta tai, ką sako, negu kiti žmonės. Tad jeigu mėginčiau išskirti siaurą praktinio gyvenimo sritį ir būčiau čia itin griežtai įpareigotas ieškoti moralinės tiesos per dialogą, tai nepanašu,

[1] Šią temą labai išsamiai ir įvairiais aspektais visą savo karjerą plėtojo Jürgenas Habermasas. Palyginkime jo darbus: *Knowledge and Human Interests*, Jeremy J. Shapiro, trans. — Boston: Beacon, 1971; *Legitimation Crisis*, Thomas A. McCarthy, trans. — Boston: Beacon, 1975, ir *Theory of Communicative Action*, Thomas A. McCarthy, trans. — Boston: Beacon, vol. I:1984; vol II:1987.

kad derėtų pradėti nuo politikos srities. Kad ir kokios netobulos, palyginti su idealia kalbine situacija, būtų filosofijos auditorija, bažnyčios diskusijų grupė arba psichoanalitiko įstaiga, vis dėlto jomis pasikliauti kur kas geriau negu visuomeniniu forumu? Jeigu nemanome turį moralinę pareigą kalbėtis vienoje ar kitoje iš šių privatesnių vietų, tai kodėl, ieškodami moralinės tiesos, turėtume rimtai kalbėti politikoje?

Juk, šiaip ar taip, atėniečiai nužudė Sokratą; o modernioji valstybė kažin ar buvo svetingesnė moralės filosofijos dvasiai.

II

Tokie apmąstymai savaime priverčia mane suabejoti asimetrijos teze ir dar vienu aspektu. Jeigu praktinis politinis gyvenimas atrodo toks nepanašus į forumą, kur būtų galima ieškoti moralinės tiesos per dialogą, tai kodėl teigiama, kad dialogas yra ypač svarbus politikai?

Todėl, kad, be moralinės tiesos, yra kitų svarbių dalykų, apie kuriuos galima kalbėti: konkrečiai, kaip žmonės, nesutariantys dėl moralinės tiesos, vis dėlto galėtų protingai spręsti nuolatinę gyvenimo drauge problemą. Šiaip ar taip, liberalai kaip tik šitaip formuluoja politinės tvarkos problemą[2]; ir kaip tik remdamasis šiuo patogiu požiūriu, aš noriu ginti asimetrijos tezę. Tai reiškia, kad aš neketinu grįsti savo samprotavimų visuomeninio dialogo naudai kokiu nors, neva visuotiniu moralinio gyvenimo bruožu, bet vadovausiuos tuo, kaip liberalai konkrečiai supranta visuomeninės tvarkos problemą. Žinoma, tai reiškia, kad mano argumentai neįtikins tų žmonių, kurie neigia čia glūdinčią pamatinę liberalizmo problematiką. Daugiausia, ką galiu čia padaryti, — tai iškelti problemą taip, kad būtų sunku ją paneigti.

Tad panagrinėkime paprastą liberalios valstybės, kurią sudaro *N* pirminių grupių, modelį. Kiekvieną pirminę grupę sudaro vie-

[2] Plg. T. M. Scanlon. „Contractarianism and Utilitarianism". — In *Utilitarianism and Beyond*, Amartya Sen and Bernard Williams, eds. — New York: Cambridge, 1982, p. 103—128, ypač p. 110—119; Thomas Nagel. „Moral Conflict and Political Legitimacy". — In *Philosophy and Public Affairs XVI*, 3 (Summer 1987), 215—240.

nas ar daugiau žmonių, kurie, mėgindami surasti moralinę tiesą, suderino tikėjimą ir protą. Tos pačios pirminės grupės nariai priėjo tą patį atsakymą į Sokrato klausimą; skirtingų grupių nariai priėjo skirtingus atsakymus. Nepaisant nuolatinių nesutarimų, visos grupės gyvena toje pačioje planetoje ir potencialiai tarp jų gali kilti konfliktai dėl menkų planetos išteklių. Ir čia kyla liberaliosios politikos problema: kaip įvairios grupės turi protingai išspręsti jų koegzistavimo problemą?

Įsivaizduokite apie moralės klausimus mąstančio vienos ar kitos pirminės grupės nario *P* padėtį, ir jūs pradėsite suprasti, kodėl dialogas atrodo itin svarbus norint sėkmingai išspręsti *šią* problemą. Galų gale, jeigu *P* galėtų pasikliauti tuo, kad jo grupei nepriklausantys žmonės, *ne-P*, ieškodami moralinės tiesos, padarė tas pačias išvadas, tada gal būtų ne taip svarbu kalbėtis su jais apie koegzistavimo problemą. Kiekviena grupė, užuot kalbėjusis, galėtų vienašališkai paskelbti savąsias moralines tiesas „savaime akivaizdžiomis" ir įgalioti valdžios pareigūnus išspręsti visus konfliktus šių savaime akivaizdžių tiesų pagrindu. Kadangi, pasak šios hipotezės, visų grupių tiesos yra tos pačios, nebūtų reikalo grupėms kalbėti *vienai su kita*, kad susitartų dėl teisėtos valdžios tikslų. Tačiau kaip tik todėl, kad *P* turi pagrindo manyti, jog *ne-P* nepadarė tų pačių moralinių išvadų, pokalbis atrodo ypač svarbus. Nors moralinė tiesa gali būti tik viena, tikrai yra daugybė galimybių padaryti moralinę klaidą. Kaip tik todėl, kad *P* tiki, jog jis labiausiai priartėjo prie tiesos, viskas, ką jis žino apie *ne-P*, yra tai, kad kiekvienas pasirinko vieną iš begalybės klaidingų kelio į tiesą posūkių. Tačiau kurį klaidingą posūkį?

Sprendžiant liberalią koegzistavimo problemą, atsakymas į šį klausimą bus lemiamas. Galbūt moralinės *ne-P* „klaidos" pasirodys *P* tokios rimtos, kad jis nesugebės suformuluoti protingų koegzistavimo su savo žemiečiais sąlygų; bet galbūt jos ir nepasirodys tokios. Visa tai priklauso nuo to, kokias konkrečias moralines klaidas padarė *ne-P*, ir nuo to, koks yra šių „klaidų" ryšys su ginčais, kuriuos turi išspręsti *P* ir *ne-P*, kad galėtų gyventi drauge vienoje planetoje. Be to, *P* turi tik vieną būdą sužinoti, kokie yra reikalai. Ir šis būdas — tai *kalbėtis* apie juos su *ne-P*.

Įsitraukdamas į šį liberalų pokalbį, *P* neturi mėginti įtikinti *ne-P* pakeisti savo nuomonę ir galų gale priversti juos suvokti besąlygišką *P* tiesą. Pokalbio intencija yra, ko gero, pragmatiškesnė. Ja pripažįstama, kad bent jau šiuo momentu nei *P*, nei *ne-P* negali laimėti moralinio ginčo patenkindamas kitą šalį, ir todėl toliau svarstoma, kaip jie galėtų gyventi drauge, nors ir išliktų šis nuolatinis nesutarimas. Atsisakydamas kalbėtis su *ne-P* šiuo pragmatišku klausimu, *P* paprasčiausiai atima iš savęs teisę dalyvauti liberaliame projekte. Jis negali suvokti savęs kaip *liberalios* valstybės dalies, jeigu nenori dalyvauti (vienaip ar kitaip) šiame tebevykstančiame pokalbyje su *ne-P*. Priešingai, *P gali* manyti, kad padeda ieškoti moralinės tiesos net ir niekada nekalbėdamas šia tema su *ne-P* (arba šiuo atžvilgiu — su jam artimais kitais *P*).

Asimetrijos tezę skatina formuluoti šis paprastas skirtumas: liberalus pilietis privalo pripažinti turįs visiškai kitokį ir daug griežtesnį įpareigojimą vesti dialogą, negu tais atvejais, kai jis asmeniškai ieško moralinės tiesos. Paradoksaliai dėstant mano požiūrį, galima pasakyti, jog liberalios valstybės piliečiai privalo pripažinti tokius griežtus įpareigojimus vesti dialogą kaip tik todėl, kad liberali valstybė *nesiekia* moralinės tiesos. Pavadinkime tai *svarbiausiu pragmatiniu imperatyvu*: jeigu jūs ir aš nesutariame dėl moralinės tiesos, tai vienintelis būdas, laiduojantis mums vienodas galimybes išspręsti mūsų koegzistavimo problemas taip, kad sprendimas mums abiem atrodytų protingas, — tai kalbėtis apie šias problemas tarpusavy.

III

Bet ar pragmatinis imperatyvas iš tiesų yra svarbiausias? Suprantama, dialogas gali būti vienas iš būdų, padedančių spręsti liberalo koegzistavimo problemą; bet ar tai vienintelis būdas? Jeigu ne, tai kodėl turėtume atiduoti pirmenybę dialogui?

Šie klausimai šimtmečius skatino liberalus žavėtis turgaus aikšte kaip alternatyva dialogiškesnėms ginčo sprendimo formoms. Čia esu aš, ir man reikia keletos plytų, kad užbaigčiau statyti savo katedrą; o čia esate jūs, ir jums reikia šiek tiek alaus, kad praleis-

tumėte nuostabią šeštadienio popietę futbolo rungtynėse. Ar mums tikrai reikia kalbėtis, kad išspręstume savitarpio koegzistavimo problemą? Kodėl aš tiesiog neišmainau savo alaus į keletą jūsų plytų mus abu patenkinančiomis mainų sąlygomis? Kodėl tokia prekyba nėra pats protingiausias būdas nustumti į šalį mūsų moralinius nesutarimus dėl sąlygiškų šeštadienio veiklos pranašumų? Koks čia dialogo vaidmuo?

Aš atsakau, kad dialogas čia labai svarbus, ir manyti kitaip — vadinasi, sumenkinti patį klausimą. Šis klausimas vargu ar naujas, bet jį verta pakartoti atsižvelgiant į tai, kaip lengvai šių laikų filosofijos prekeiviai sugeba jo išvengti. Tai senas *meum* ir *tuum* klausimas. Žinoma, jeigu jau aš sutinku, kad tos plytos štai ten teisėtai vadinamos „jūsų", o jūs sutinkate, kad šis alus štai čia yra teisėtai „mano", tai mes galime nustumti į šalį mūsų moralinius nesutarimus ir toliau prekiauti mudviejų pasitenkinimui[3]. Bet kodėl prekeivis mano, kad mes abu esame pasirengę nuolaidžiauti jo pasitikinčiai pripažįstamoms prielaidoms? Galų gale paskirstomojo teisingumo klausimas Vakarų civilizacijos istorijoje iškilo ne dabar.

Be to, atsitinka kažkas ypatingo prekeivio pretenzijoms mėgautis savo protingumu, kai tik aš į įnirtingą jo siūlymą parduoti keletą plytų mano katedrai atsakau, kad šios plytos teisėtai jam nepriklauso ir todėl jis negali jų parduoti. Kai einu prie plytų ketindamas jas pasisavinti, mūsų prekeivis gali rinktis tik viena iš dviejų. Pirma, atremti mano pretenziją į pirmumo teisę panaudodamas šiurkščią jėgą; antra, įtraukti mane į pokalbį stengdamasis įtikinti, kad, nors ir nesutariame dėl esminės katedrų ir futbolo stadionų vertės, būtų protingiau, jei pripažinčiau, jog jo pretenzijos į plytas labiau pagrįstos. Reikšdamas savo pretenzijas, „plytų savininkas" gali mėginti teiginius apie savo teises susieti su liberaliais rinkos sistemos pranašumais. Maža to, apeliuodamas į esamą nuosavybės teisių pasiskirstymą, jis, ko gero, tikrai galėtų mane įtikinti.

Bet tai jokiu būdu nesutriuškina mano požiūrio. Dabar mes nemėginame nustatyti, kokį vaidmenį diskursyvinėje politinio pateisinimo teorijoje vaidina rinka. Mes svarstome, ar liberalai,

[3] Bent jau kol mūsų mainai neturi neigiamo poveikio kitiems (didžioji prielaida).

remdamiesi esamomis rinkos koordinavimo formomis, gali įtikinamai nuneigti pagrindinį dialogo vaidmenį, kurį lemia svarbiausias pragmatinis imperatyvas. Atsakymas būtų „ne" tol, kol prekeivis pasirengęs sutikti, kad galime pagrįstai abejoti vienas kito teisėmis į ant derybų stalo atsidūrusius niekniekius.

Atrodo, kad verta tai pabrėžti tuo laiku, kai garsiausiuose traktatuose apie laisvąją rinką demonstratyviai nesugebama patenkinti pragmatinio imperatyvo nulemto reikalavimo legitimuoti per dialogą. Pvz., Robertas Nozickas neneigia, kad norint patenkinamai ginti rinkos santykius, reikia teisingumo teorijos, kuri apibrėžtų, kokiomis sąlygomis asmuo gali teisėtai pasisavinti tai, ko trokšta ir jo konkurentai. Gan nuostabu, kad jis savo gerai žinomame veikale *Anarchija, Valstybė ir Utopija*[4] net nemėgina pateikti tokios teorijos ir žavingai teigia, jog būtų klaida neskelbti šio darbo, nors jis dar ir nėra tobulas (*ibid.*, p. xiii—xiv).

Galbūt taip elgtis gana pateisinama jaunam žmogui, rašiusiam aštuntojo dešimtmečio pradžioje, bet po penkiolikos metų man vis didesnį įtarimą kelia jo tylėjimas: nejaugi Nozickas paprasčiausiai mano, kad klausimas dėl paskirstomojo teisingumo išnyks todėl, jog jis atsisako į jį atsakyti? Kodėl kiti turėtų rimtai žiūrėti į tai, kaip jis gina rinką, jeigu jis pats net nemėgina atsakyti į pačius akivaizdžiausius klausimus?[5]

[4] New York: Basic Books, 1974, cf. p. 150.

[5] Iš šių laikų laisvos rinkos apologetų tik Friedrichas Hayekas stengėsi tiesiogiai prieštarauti svarbiausiam pragmatiniam imperatyvui. Hayekas, kitaip negu Nozickas, ne tik nepajėgia atsakyti į klausimą apie pradines teises; jis mėgina išgydyti mus nuo Švietimo ligos, verčiančios manyti, kad šito neverta net klausti. Prieštaraudamas šviečiamosioms nuostatoms, Hayekas pabrėžia graudžiai menką individų gebėjimą suprasti savo aplinką. Jo nuomone, vyrai ir moterys paprasčiausiai nėra sukurti tam, kad galėtų apie socialines sąlygas daryti tokius globalinius sprendimus, kokius pateikia paskirstomojo teisingumo teoretikai — liberalai ar kt. Užuot visai be reikalo stengęsis „pataisyti" rinką, protingas žmogus turėtų pagarbiai vertinti tai, kad rinka leidžia netobuliems žmonėms apsikeisti kur kas platesne informacija, negu ta, kurią kiekvienas iš jų galėtų gauti savarankiškai. Užuot sužlugdę šį subtilų evoliucionuojantį organizmą, turėtume išrauti Švietimo fantaziją, kad vyrai ir moterys gali per visuomeninį dialogą patobulinti nematomą rinkos ranką. Toks hubristinis pokalbis apie socialinį teisingumą tik duos galimybę gausėti nuo žmonių nutolusiems biurokratams visų kitų sąskaita. Tad tiesiog liaukimės kėlę teisingumo

IV

Bet kaip realizuoti dialoginę liberalizmo prigimtį? Kaip kalbėtis su žmonėmis, kurie nepritaria jums dėl moralinės tiesos? Viena yra aišku. Šiaip ar taip, liberalios valstybės piliečiai privalo išmokti kalbėti vienas su kitu taip, kad nė vienas nebūtų priverstas pasmerkti savo asmeninės moralės kaip blogos arba klaidingos. Priešingu atveju pragmatinis pokalbio tikslas išnyksta.

Vargu ar jį prarado didieji liberalizmo tradicijos atstovai nuo Hobbeso iki dabar. Iš tikrųjų liberalaus mąstymo istoriją galima suprasti kaip virtinę mėginimų kurti pokalbio modelius, padedančius politikoje dalyvaujantiems žmonėms kalbėti vienas su kitu pakankamai neutraliai. Tačiau šie mėginimai, užuot padėję palaikyti pasitikėjimą liberaliu dialogu, padėjo plačiai skleistis skeptiškumui dėl principinės neutralumo galimybės. Šis skeptiškumas kelia vis didesnę grėsmę pragmatiniam imperatyvui, negu klausimus šalinantis tikėjimas rinka. Kad ir kokie būtų buvę Kanto argumentai šios didžiosios maksimos naudai, liberalūs pragmatikai tikrai neabejoja išmintimi: „Reikia — vadinasi, galima". Jeigu negalime rasti būdo, kaip susikalbėti neutraliai, tai neatrodo, kad turėtume platų pasirinkimą, išskyrus išsižadėti pragmatinio imperatyvo ir grįžti prie šimtmečio senumo mėginimo grįsti politinį gyvenimą moralinio gyvenimo tiesa, tik tiesa, ir niekuo kitu, išskyrus tiesą.

klausimą ir apsiribokime prekyba visokiais mažmožiais, kuriais gan maloningai aprūpina mus rinka. Žr.: Hayek. *Law, Legislation, and Liberty: The Mirage of Social Justice.* — Chicago: University Press, 1976, ypač p. 62—101.

Hayeko kritika manęs visiškai neįtikina. Tai nereiškia, kad aš noriu sumenkinti rinkos svarbą. Ji yra pagrindinis įrankis, padedantis labai skirtingus idealus turintiems žmonėms koordinuoti savo veiklą taip, kad ji būtų visiems naudinga. Man atrodo mistiškas tik Hayeko mėginimas traktuoti rinką kaip kokį tarsi dievišką prisitaikymą prie žmogaus situacijos. Šiuolaikinė rinkos sistema yra ne organiškos plėtros padarinys, bet begalinės virtinės sprendimų, kuriuos daro labai stiprios savimonės politikai, teisininkai, policininkai, rezultatas. Nors žmogaus protas ir ribotas, dauguma žmonių puikiai tai suvokia ir puikiai pajėgia svarstyti, ar rinka suktųsi teisingiau, jeigu svarbiems politikams, teisininkams, policininkams būtų duotos visai kitos veiklos instrukcijos. Tačiau kažin ar šios išnašos tikslas yra nagrinėti Hayeko argumentus taip kruopščiai, kaip derėtų. Čia norime tik nurodyti, kad ši Hayeko argumentų pateikimo plotmė yra kur kas svarbesnė negu dauguma kitų.

Kalbėdamas negailestingiau, vargu ar galiu neigti, kad liberalios minties istorija pateisina šią skeptišką nuostatą. Nors daugelis stengėsi nurodyti, kaip pasiekti neutralumą, tikslas pasirodė esąs stulbinamai nepasiekiamas. Turint omenyje nesėkmių šimtmečius, aš galbūt atrodau naiviai optimistiškas siūlydamas tęsti paieškas. Naivu ar ne — aš siūlau tai daryti. Tačiau paprastas apdairumas liepia išmintingai išstudijuoti praeities klaidas prieš mėginant suformuluoti pagrįstesnę, šio to vertą neutralumo sampratą. Nors vargu ar galiu pateikti išsamų liberalų klaidų sąrašą, bus naudinga prieš mėginant išsiveržti iš sąstingio išskirti tris vis kartojamas klaidas.

Pirma klaida yra mėginimas išskirti vienintelę vertybę, kurią visi žmonės pripažintų svarbiausia, nors jie akivaizdžiai nesutaria dėl kitų vertybių. Galbūt visi mes, sutelkę dėmesį į politines šios didžiausios vertybės implikacijas, kalbėdami galime rasti tokį mūsų koegzistavimo problemų sprendimą, kuris mums visiems atrodytų pagrįstas?

Kad šis pokalbio manevras pavyktų, visos grupės privalo tą pačią vertybę laikyti didžiausia. Kaip seniai įžvelgė Hobbesas, daugiausia vilčių teikianti kandidatė būti tokia vertybe yra mirties baimė. Taip pat aišku, bent jau man, kad nei mirties baimė, nei kas nors kita neturi moralinės sprendžiamosios galios, kaip tikėjosi Hobbesas. Kadangi retkarčiais apsistoju pagyventi Niujorke, aš mokausi blaiviai vertinti gyvenimo praeinamumą. Vis dėlto esu laimingas galėdamas pranešti, kad savo moralinėje sistemoje nepaverčiau savisaugos svarbiausiu dalyku. Iš tikrųjų niekinčiau žmogų, nenorintį prireikus paaukoti gyvybės dėl svarbesnių dalykų. Taigi atsisakyčiau dalyvauti politiniame pokalbyje, kuris prasidėtų žodžiais: „Kad ir kaip smarkiai mudu nesutariame kitais klausimais, vis dėlto pripažįstame, kad savisauga yra svarbiausias dalykas". Politinis pokalbis Hobbeso dvasia, užuot davęs man neutralų išeities tašką, nuolatos verstų mane sakyti dalykus, kurie atrodytų man negarbingi, niekingi, neteisingi moraliniu požiūriu. Jeigu liberalaus pokalbio tikslas yra toks, kad aš galėčiau kalbėti su jumis nesiremdamas moralinėmis nuostatomis, kurias laikau esant neteisingas, tai Hobbeso kelias niekur neveda.

22-678

Taip pat niekur neveda ir antrasis pramintas kelias neutralumo link. Čia iš manęs nereikalaujama teigti, kad egzistuoja vienintelė didžiausia vertybė, „nukertanti" visus mažesnius mūsų nesutarimus moralės klausimais. Aš esu veikiau skatinamas interpretuoti savo nesutarimus taip, kad atsižvelgčiau į specialiai išgrynintus vertinimus, kurie, kaip tikimasi, pašalintų tą šių nesutarimų aspektą, kuris nėra neutralus. Klasikinis pavyzdys yra Jeremy'io Benthamo laimės apskaičiavimas, grindžiamas tariamai neutraliu principu, kad pušpinas* yra toks pat geras kaip ir poezija. Jeigu Benthamo valstybės piliečiai išmoksta savo ginčams suteikti bendrą naudingumo vardiklį, jie įgyja vilties pradėti diskursą, leidžiantį jiems svarstyti savo konfliktus technokratiškai, ir todėl nė vienam iš jų nereikia teigti nieko, kas būtų nesuderinama su jų pirminiais moraliniais įsitikinimais.

Tačiau keblumai prasideda tada, kai ieškome vadovo, padedančio įvertinti kiekvieną žmogaus veiklą jos „naudingumo" požiūriu. Aš kalbu ne apie „standartinį" epistemologinį prieštaravimą — kad ir koks jis būtų — tarpasmeniniams naudingumo palyginimams. Žinoma, kai paaiškėja, kad neįmanoma daryti tarpasmeninių palyginimų, vargu ar utilitaristas gali pateikti jo žadėtą interpretavimo vadovą, ir mes labai greitai atsiduriame aklavietėje. Kadangi manau, jog šis prieštaravimas yra įveiktas[6], nenoriu savo prieštaravimų interpretavimo strategijos grįsti epistemologiniais argumentais. Aš veikiau tarsiu, kad mano utilitaristas triumfavo prieš savo epistemologinius kritikus sukurdamas vadovą, kuriame įtikinamai palyginama „nauda", kurią duoda pušpinas, poezija ir daug kas kita.

Kaip tik dabar aš noriu pateikti savo priekaištus dėl neutralumo nuostatos. Kad ir kiek būtų galima žavėtis vadovu kaip technokratinės interpretacijos priemone, būtų visai kas kita, jeigu utilitaristas teigtų, jog mes visi privalome vartoti jo išgrynintą kalbą šnekėdami apie mūsų politines problemas. Ko gero, jo reikalavimas, kad visi vadovautumės jo vadovu, išprovokuos kaip tik ne tą neut-

* Pušpinas (*pushpin*) — vaikų žaidimas (vert. past.).

[6] Įveiktas dėl tam tikrų priežasčių, kurias nurodo Donaldas Davidsonas darbe „Judging Interpersonal Interests". — In *Foundations of Social Choice Theory*, Jon Elster and Aanund Hyllands, eds. — New York: Cambridge, 1986, p. 195—211.

ralų dialogą, kurio jis labiausiai norėjo išvengti: kodėl mano troškimas žaisti pušpiną naudos požiūriu vertinamas dviem taškais, o jūsų troškimas griebtis poezijos — keturiais? Jeigu naudingumas suprantamas *taip*, aš atsisakau kalbėti politine kalba, kuri labai sistemingai verčia mane iškraipyti savo pradinius moralinius įsitikinimus!

Taigi, tiek apie du klaidingus posūkius žengiant neutralumo link. Apibendrinkime argumentus kaip visumą ir pavadinkime tai *koziriavimo strategija*: čia liberalas siekia „nukirsti" pradinį nesutarimą moralės klausimais iškeldamas didžiausią moralinę vertybę, kuri hipotetiškai yra visiems mums bendras neutralaus politinio dialogo pagrindas. Antrąją strategiją pavadinkime *interpretavimo strategija*: čia mes skatinami interpretuoti savo moralines kategorijas taip, kad atsižvelgtume į kokį nors tariamai neprieštaringą politinį vertinimą. Kadangi nė viena iš šių strategijų iš viso neatrodo perspektyvi, dabar galime sugriežtinti skeptiko klausimą dėl neutralumo: ar galima liberaliai reaguoti į pradinį moralinį nesutarimą nemėginant jo „nukirsti" arba interpretuoti?

V

Gerai, manau, kad galime mėginti šį klausimą apeiti. Štai, atrodo, Rawlsas, ypač kantiškuoju savo raidos tarpsniu, skatina mus pažvelgti į savo pradinius nesutarimus moralės klausimais taip, kad pamėgintume atmesti visą konkretų mūsų gyvenimo patyrimą, dėl kurio šie nesutarimai atrodė mums tokie svarbūs[7]. Jei tik galėtume sugalvoti būdą, kaip įgyti stulbinamą „pirminės pozicijos" gyventojams būdingą nežinojimą, galbūt galėtume išspręsti mūsų politinio koegzistavimo problemas neutraliai kalbėdamiesi vienas su kitu?

Rawlso pasiūlymas yra tik paskutinis iš ilgos virtinės liberalių mėginimų įveikti moralinius nesutarimus. Pvz., daugelis utilitaris-

[7] Nors Rawlsas vėliau išsižadėjo šios interpretacijos („Justice as Fairness: Political not Metaphysical". — In *Philosophy and Public Affairs XIV*, 3, Summer 1985, 223—251), aš netikiu, jog kritikai, kurie atrado šią temą (nedarniai susipynusią su daugeliu kitų temų) svarbiausiuose Rawlso darbuose, paprasčiausiai būrė iš arbatžolių. Žr.: Michael J. Sandel. *Liberalism and the Limits of Justice*. — New York: Cambridge, 1982.

tų ragino mus priartėti arba pakilti iki perspektyvos, kuri, palyginti su Rawlso perspektyva, atrodo tiesiog patraukli. Bent jau nesame verčiami suvokti save kaip nežinančius nulius, kurių pagrindinis šūkis — „daugiau man"; veikiau turime kalbėti vienas su kitu taip, lyg būtume pažinūs ir geranoriški, idealūs tebevykstančios politinės kovos stebėtojai[8], besirūpinantys tik maksimaliai padidinti grupės gerovę. Tačiau milžiniškas skirtumas tarp už nežinojimo uždangos esančio sutarties dalyvio ir geranoriško stebėtojo neturėtų užtemdyti jų bendro esminio trūkumo. Anksčiau, nei mes galime dalyvauti politiniame pokalbyje, abiejų klausimo vengimo būdų šalininkai stengiasi pareikalauti iš mūsų lyg ir įėjimo bilieto. Mes galime įsitraukti į dialogą tik su sąlyga, kad sugebame kalbėti aprobuotos transcendentinės būtybės kalba neiškreipdami savo pradinių moralinių įsipareigojimų. Jeigu tai yra dalyvavimo kaina, tai visiškai protinga atsisakyti ją mokėti: „Jūs, vadinantys save liberalais, sakote, kad leisite man dalyvauti politiniame dialoge, jeigu aš svarstysiu mūsų bendras problemas žvelgdamas į jas pranašesniu jūsų gerbiamos transcendentinės būtybės požiūriu. Bet man morališkai nepriimtinas yra kaip tik jūsų siūlomas būdas siekti transcendencijos".

Kadangi Rawlso teorinė konstrukcija dabar vyrauja liberaliame mąstyme, šis skundas šiuo metu įgyja iškalbingų išpuolių prieš bešaknio „aš" sampratą formą. Rawlso pateiktą bešaknio „aš" sampratą suponuoja jo atliktas minties eksperimentas. Viena kartà anksčiau, kada liberalai rimčiau žiūrėjo į idealų stebėjimą, skundas buvo siejamas su ypatingu pasiaukojimu, kurio reikėjo norint įsimąstyti į tokią situaciją, kurioje asmeniniai Bruce'o Ackermano įsipareigojimai nebuvo laikomi svarbesniais (o galbūt ir mažiau svarbiais) negu Joe Shmoe įsipareigojimai[9]. Nors aš palankiai žiūriu į šiuos konkrečius skundus, kur kas svarbiau yra juos apibendrinti. Problemos ištakos — tai klaida, slypinti reikalavime, kad piliečiai

[8] Žr.: Roderick Firth. „Ethical Absolutism and the Ideal Observer". — In *Philosophy and Phenomenological Research XII*, 3 (March 1952), 317—345.

[9] Kaip ankstesnioji karta plėtojo šią kritikos tendenciją, galima gerai suprasti iš Bernardo Williamso darbo. Palyginkite jo *Ethics and the Limits of Philosophy*. — Cambridge: Harvard, 1985, ir J. J. Smarth and Bernard Williams. *Utilitarianism: For and Against*. — New York: Cambridge, 1973, p. 77—155.

pripažintų, jog *kiekvienas* konkretus mėginimas apeiti šį klausimą yra vertingas kaip būtina sąlyga dalyvauti diskurse. Lengva numatyti, kad visi tokie reikalavimai vers kai kuriuos piliečius kalbėti apie save negarbingai ir neteisingai; kaip tik šitoks reikalavimas padaro pragmatinį imperatyvą beprasmį. Trumpai kalbant, atrodo, kad mėginti įveikti mūsų moralinius nesutarimus nėra perspektyvesnis kelias, nei mėginti juos interpretuoti arba „nukirsti". Vėl atsidūrėme aklavietėje: ar įmanoma iš jos išeiti?

VI

Manau, kad taip. Tai — pokalbio sugriežtinimas. Pamatinė idėja labai paprasta. Sužinoję, kad nesutariame dėl vieno ar kito moralinės tiesos aspekto, mes neturėtume ieškoti kokios nors bendros vertybės, „nukertančios" šį nesutarimą; taip pat neturėtume mėginti interpretuoti jį kokiu nors tariamai neutraliu pagrindu; be to, neturėtume stengtis įveikti jį kalbėdami apie kokią nors nežemišką būtybę, galinčią išspręsti nesutarimą. Paprasčiausiai turėtume *iš viso nieko nesakyti* apie šį nesutarimą ir išbraukti moralinius idealus, dėl kurių mes nesutariame, iš liberalios valstybės diskurso darbotvarkės. Šitaip apsiriboję, neprarandame galimybės kalbėtis vienas su kitu apie esminius mūsų moralinius nesutarimus nesuskaitomoje gausybėje kitų, kur kas privatesnių kontekstų. Mes paprasčiausiai pripažįstame, kad kol tęsiasi šie nuolatiniai ginčai, mes nieko gero nelaimėsime klaidingai teigdami, jog politinė bendruomenė sutaria smarkiai ginčijamais klausimais. Nėra abejonės, kad pokalbio apribojimas pasirodys nepaprastai trikdantis dalykas, nes jis niekam iš mūsų neleis teisinti savo politinių veiksmų apeliavimu į daugelį dalykų, kuriuos laikome didžiausiomis ir labiausiai pamokomomis žmonijos tiesomis. Vis dėlto abipusis apsiribojimo kalbant veiksmas leidžia visiems mums įgyti neįkainojamą pranašumą: niekas iš mūsų liberaliame pokalbyje nebus įpareigotas sakyti ką nors, kas atrodo esant *tikrai neteisinga*. Užtat šitaip apriboję pokalbį, mes galime panaudoti dialogą pragmatiniu požiūriu produktyviems tikslams: išsiaiškinti normatyvines prielaidas, kurios būtų priimtinos visiems politikos dalyviams (ar bent jau nebūtų nepriimtinos).

Norėdami išgryninti šią paprastą idėją, pasiaiškinkime, kokioje srityje ji būtų taikytina. Ragindamas apriboti pokalbį, aš nemėginu nutildyti tų žmonių, kurie nori suabejoti vienu ar kitu jų ilgalaikio galios santykio su kitais žmonėmis aspektu. Priešingai, liberali valstybė privalo leisti kiekvienam asmeniui kelti bet kokį klausimą, jeigu nori, kad jos dialogo projektas būtų sėkmingas: liberalios politikos tikslas yra rasti sprendimus, kurie būtų priimtini visiems dalyviams, — o kaip būtų galima tai įgyvendinti, jeigu piliečiams net nebūtų leidžiama įtraukti visų jiems rūpimų klausimų į politinio diskurso darbotvarkę?

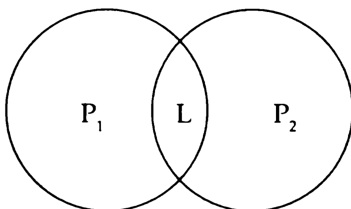
Manasis pokalbio apribojimo principas yra taikomas ne klausimams, kuriuos gali kelti piliečiai, bet atsakymams, kuriuos jie gali teisėtai duoti[10]: kai tik pilietis susiduria su kito piliečio pateiktu klausimu, jis negali nutildyti klausiančiojo, negali ir atsakyti apeliuodamas į moralinę tiesą (jo moralinės tiesos supratimą); ko gero,

[10] Paprastas klausimų ir atsakymų skyrimas padeda paaiškinti Rawlso projektą, kuris man labai patinka. Savo paskutiniame darbe Rawlsas stengiasi atskirti liberalų politinį gyvenimą nuo gyvenimo, pagrįsto „vien tik modus vivendi". Žr.: John Rawls. „The Idea of an Overlapping Consensus". — *Oxford Journal of Legal Studies VII*, 1 Spring 1987, 1—25, ypač p. 10—15. Mano požiūriu, ši sumenkinanti etiketė apibūdina režimą, kuris pernelyg plačiai taiko pokalbio apribojimo principą ir paneigia neribotą piliečių teisę reikalauti, kad būtų liberaliai reaguojama į kiekvieną jų galios santykių aspektą, kurį jie nori kvestionuoti įtraukdami į politinę darbotvarkę. Pvz., pagalvokime apie valstybę, kuri grasina nubausti kiekvieną, mėginantį skatinti rimtą politinį ginčą dėl egzistuojančio nuosavybės teisių paskirstymo arba lyčių vaidmens. Nors politinėje darbotvarkėje paliekama vietos kitokiems klausimams, kiekvienam pasakoma, kad jis paprasčiausiai turės „gyventi su" status quo, esamu šioje konkrečioje galios dimensijoje. Mano nuomone, šitaip apribojus politinę laisvę, režimas vienareikšmiškai praranda liberalų legitimumą ir smunka iki „vien tik modus vivendi" statuso.

Tačiau negaliu neigti, kad „vien tik modus vivendi" gali būti geriausia, ko realiai gali tikėtis liberalai vienokiomis arba kitokiomis ypatingomis sąlygomis — ten, kur leidžiant rimtai svarstyti iš nuosavybės kylančią galią ar ką kitka, bus sužlugdytas forumas ir visa tai baigsis sugriovimu valstybės, kuri priešingu atveju būtų galėjusi sukurti produktyvų politinį dialogą kitais klausimais. Tačiau tokių „improvizuotų taisyklių" taikymas yra kupinas pavojų net kaip laikina priemonė. Vis dėlto kadangi visuomenė yra tokia, kokia yra, negaliu teigti, jog tokie drastiški žingsniai yra visiškai neįsivaizduojami. Žr.: Steven Holmes. „Gag Rules or the Politics of Omission". — In *Constitutionalism and Democracy*, Jon Elster and Rune Slagstad, eds. — New York: Cambridge, 1988, p. 19—58.

jis turi būti iš principo pasirengęs[11] dalyvauti suvaržytame dialoge, kurio tikslas — išsiaiškinti normatyvines prielaidas, priimtinas abiem šalims.

Dalykinį šio liberalaus dialogo rezultatą, žinoma, lems mūsų pradinės moralinės nuostatos. Tačiau vis dėlto apskritai galime šį tą pasakyti apie formalų ryšį, egzistuojantį tarp liberalios politinės diskusijos ir pokalbio, vykstančio kitose liberalios visuomenės srityse. Stengdamiesi suprastinti formaliuosius momentus, tariame, kad mūsų liberalioje visuomenėje yra tik dvi pirminės grupės ir kad joms pavyko apriboti pokalbį suradus tam tikrą bendrą vertinimo pagrindą. Tad normatyvinis pokalbis atrodys maždaug šitaip:



P_1 ir P_2 yra visumos moralinių teiginių, kuriuos kiekviena pirminė grupė pripažįsta savo narių pokalbiuose. Tačiau vykstant pokalbiui tarp grupių, dalyviai, norėdami išspręsti konfliktą, vartoja tik *L* teiginius. Tik šių teiginių abiejų grupių nariai nepasmerks kaip klaidingų (nors pateikiami P_1 ir P_2 argumentai, pateisinantys konkretų *L* teiginį, žinoma, bus visiškai skirtingi).

Nors tikiuosi, kad šis formalizmas jums padės suprasti, turiu pabrėžti, jog tai apibūdina tik pirmąją ir negatyvesnę liberalios dialektikos pakopą — pakopą, kai liberalūs piliečiai, apribodami pokalbį, nustato tuos *L* teiginius, kurie galėtų liberaliame politiniame ginče būti visuomeninių vertybių prielaidomis. Net iki galo atlikus tokią išgryninimo operaciją[12], liberalūs piliečiai privalo iš

[11] Žinoma, reikia imtis praktinių žingsnių sudaryti tokią darbotvarkę, kad ginčas ir sprendimas būtų susiję su realia visuomene. Bet šio praktinio uždavinio negalima paversti pretekstu be galo atidėlioti tą darbotvarkės dalį, kurios nenori svarstyti kai kurie galingi dalyviai. Žr. 10 išnašą.

[12] Realiame gyvenime paprastai neiškyla politinis būtinumas griežtai skirti dvi šiame skirsnyje aprašomas liberalias dialektikos pakopas.

turimų visuomeninių prielaidų nukalti pozityvius argumentus — pakankamai svarius, kad būtų išspręsti užtrukę piliečių ginčai. Aišku, ši teigimo operacija gali būti kūrybiška. Priklausomai nuo *L* teiginių visumos, gali rastis daugybė galimybių diskursui.

Mums svarbu atkreipti dėmesį į šių argumentų savitumą. Viena vertus, nė vienas pokalbio dalyvis nesmerkia jokių normatyvinių prielaidų kaip moraliai klaidingų; antra vertus, argumentais nesiekiama atskleisti galutinę moralinę tiesą. Ko gero, siekiama visai kitko — duoti kiekvienam piliečiui galimybę protingai reaguoti į nuolatinius nesutarimus moralės klausimu. Todėl vykstantis politinis dialogas atrodo visiškai kitaip negu tokio tipo pokalbiai, kuriuos idealizuoja į Jürgeną Habermasą panašūs teoretikai kritikai. Svarbiausia, liberalūs piliečiai nesijaučia esą laisvi, kad galėtų į pokalbio lauką įtraukti bet kuriuos ir visus moralinius argumentus. Užuot siekę visiškai nugalėti pokalbyje kažkokioje tolimoje idealioje kalbinėje situacijoje, jie sutelkia visą savo energiją į milžinišką uždavinį valdyti *šią* visuomenę per politinį dialogą, iš kurio dalyvių nereikalaujama viešai išsižadėti jų tvirčiausių moralinių įsitikinimų. Kad ir kokios kuklios atrodytų liberalo ambicijos dėl dialogo, žvelgiant į jas iš nepasiekiamų idealios kalbinės situacijos aukštumų, mano svarbiausias tikslas buvo įtikinti jus, jog net ir toks ribotas dialogo tikslas nebūtinai yra nepasiekiama svajonė. Norėjau įtikinti, kad jūs ir aš galime siekti valdyti šią visuomenę per dialogą — nors ir ypatingos rūšies dialogą.

VII

Bet girdžiu jus klausiant: ar šis ketvirtas kelias, vedantis prie neutralumo, iš tikrųjų skiriasi nuo pirmųjų trijų? Ar ir čia nereikalaujama iš žmonių to, ko jie gali būti morališkai nepasirengę duoti?

Taip, bet auka yra kitokia. Užuot reikalavęs, kad žmonės sakytų dalykus, kuriuos mano esant neteisingus, aš prašau jų ypatingos emocinės aukos. Bent jau tais atvejais, kada liberalūs piliečiai susitinka vieni su kitais, kad surastų teisiškai galiojančius jų ginčų

sprendimus, kiekvienas iš jų privalo mėginti nuslopinti troškimą pasakyti daugelį dalykų, kuriuos mano esant teisingus, bet kurie trukdytų grupei daryti pragmatiškas išvadas iš *L* tipo teiginių.

Manau, kad tokio pobūdžio selektyvus slopinimas yra pažįstamas socialinio gyvenimo bruožas. Jo nuolatos reikia tam, ką sociologai vadina vaidmens atlikimu. Kiekvieną socialinį vaidmenį galima suprasti kaip sutartinių apribojimų visumą, taikomą priimtinam simboliniam elgesiui. Kada aš elgiuosi kaip teisininkas, mano elgesį varžo apribojimai, kurie skiriasi nuo suvaržymų, būdingų mokytojo elgesiui, o šie savo ruožtu skiriasi nuo tų, su kuriais susiduriama dirbant prie statybos projekto. Vieni vaidmenų apibrėžtumai labiau išplečia simbolinio elgesio lauką negu kiti, bet visi vaidmenys varžo pokalbio darbotvarkę ir susiaurina jos sritį, kol dalyviai atlieka konkrečius apibrėžtus vaidmenis[13].

Kada vaidmuo pažeidžiamas, tiesa nebūtinai apgina. Pvz., kada aš einu į politinės filosofijos paskaitą, privalau pažaboti visus impulsus, skatinančius kalbėti apie planetų orbitų nuokrypio skaičiavimą, net jeigu mano pastabos apie skaičiavimą būtų teisingesnės negu tai, ką galiu pasakyti apie politiką. Kad būčiau kompetentingas socialinio vaidmens atlikėjas, privalau nuolatos daryti selektyvų slopinimą — varžyti impulsą kalbėti tiesą apie daugybę su vaidmeniu nesusijusių dalykų, kad galėčiau realizuoti konkrečią gyvenimo formą, į kurią dabar esu įspraustas. Kaip mes mėginame nenukrypti nuo tikslo kurdami automobilį arba garbindami dievybę, taip ir liberalūs piliečiai privalo panašiai kontroliuoti save, kai įsitraukia į liberalią politiką — susiburia ne tam, kad sukurtų geresnį „Buicką" ar gelbėtų žmonių sielas, bet tam, kad išspręstų socialinio gyvenimo konfliktus tokiomis sąlygomis, kurios atrodytų tinkamos visiems dalyviams. Taigi ragindamas žmones varžyti savo pokalbius visuomeniniame gyvenime, aš prašau juos pasinaudoti pamatiniu sugebėjimu, kurį turi (daugiau ar mažiau) visi socialūs žmonės.

Žinoma, vargu ar to pakanka, kad mano reikalavimas taptų neginčytinas moraliniu požiūriu: pokalbio apribojimo idėja geriausiu

[13] Puiki šio vaidmenų santykių aspekto analizė pateikiama Ervingo Goffmano darbe *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. — Cambridge: Harvard, 1974.

atveju yra tik patenkinamos politinės filosofijos dalis, bet ne visa tokia filosofija. Visiškai akivaizdu, kad mano pasiūlymui priešinsis radikalaus spontaniškumo etikos šalininkai, kurie žvelgia į vaidmenis taip, tarsi jie būtų tik grandinės žmogaus dvasiai, ir ragina mus sunaikinti kiekvieną vaidmenį, kai tik pradedame jį kompetentingai vaidinti[14]. Šioje plotmėje liberalių piliečių pokalbio apribojimo gynimas paprasčiausiai yra ypatingas atvejis bendresnio teiginio, kad vaidmenų atlikimas vertingas socialiniam gyvenimui. Toks gynimas nebūtinai reiškia tai, kad neigiamas dvasinių suvaržymų, kurie romantinei kritikai atrodo tokie kaustantys, realumas ar kad neigiama, jog svarbu dirbti su kitais žmonėmis kuriant naujus vaidmenų santykius, kurie geriau išreiškia kitokius mūsų būties aspektus. (Mano siūlymas labiau praturtinti liberalaus piliečio vaidmenį iš tikrųjų priklauso šiai antrajai plotmei.) Liberalaus vaidmenų atlikimo šalininkas veikiau turėtų įrodinėti, kad romantinė kritika pasirinko klaidingą kelią sumenkindama vaidmens suvaržymo, kuris grasina jį užslopinti, reikšmę. Užuot puolus pačią vaidmenų idėją, turbūt būtų išmintingiau ieškoti paguodos nuostabiame žmogaus sugebėjime ilgainiui keisti vaidmenis. Galiu būti teisininkas, mokytojas, konstruktorius, tėvas, beisbolo treneris — kaip ir liberalus pilietis. Nors kiekvienas iš šių vaidmenų primeta savus suvaržymus, vargu ar mano gyvenimo vertę lemia vien tai, kaip aš susidoroju su kiekvieno konkretaus vaidmens metamu iššūkiu. Ši vertė priklauso ir nuo to, kaip ilgainiui aš keičiu vaidmenis ir iš šių laikinų epizodų sukuriu prasmingą visumą. Atrodo, kad tai geriau įveikia kiekvieno pavienio vaidmens trūkumus, negu romantiškos pastangos visiškai atsisakyti vaidmenų.

Tačiau net jeigu ir būtų sutikta su tuo, kas pasakyta, turi prasidėti antrasis liberalaus suvaržymo gynimo etapas. Galų gale aš ginu ne kokią nors vaidmenų sistemą, bet sistemą, kurioje liberalus pilietiškumas yra svarbiausias dalykas. Ką gero duoda mėginimas išspręsti ginčus neutraliai apribotu dialogu?

[14] Roberto Ungeris nepaprastai arti šio požiūrio savo paskutiniuosiuose darbuose. Žr. jo darbus: *Passion*. — New York: Free Press, 1984; *Social Theory: Its Situation and Its Task*. — New York: Cambridge, 1987; *False Necessity*. — New York: Cambridge, 1987.

VIII

Į šį klausimą galima atsakyti įvairiai. Vieni stengsis atskleisti liberalaus pilietiškumo pranašumus pačius savaime — savitą vertę nenuilstamų liberalo pastangų numegzti inteligibilumo tinklą, galintį sujungti šalis, nepaisant daugelio dalyvių moralinių skirtumų, taip pat moralinę vertę to, kad mums visiems leidžiama dalyvauti politikoje neišsižadant savo tvirčiausių įsitikinimų. Kiti rinksis labiau konsekvencionalistinius kelius — pabrėžiančius atviros visuomenės, kurią tikisi sukurti liberalūs piliečiai, vertę.

Tačiau čia aš nesistengiau įtikinti jūsų, kad liberalus pilietiškumas yra didžiausia vertybė. Aš norėjau parodyti jo savitumą. Mėginau paaiškinti, kokie gali būti liberalūs argumentai už dialogo imperatyvą politikoje, ir apginti šį pragmatinį imperatyvą nuo dviejų palyginti akivaizdžių kritikų. Vienas kritikų yra laisvasis prekeivis, kitas — skeptikas, nepripažįstantis neutralumo galimybės. Nors visiškai akivaizdu, kad laisvojo prekeivio prieštaravimas tik tariamai pašalina klausimą[15], aš tik dabar pradėjau rimtai žiūrėti į skeptiką. Geriausiu atveju parodžiau, kodėl akivaizdžios praeities nesėkmės neturi nuslopinti mūsų ryžto skintis naują kelią liberalios valstybės link — kelią, kai, ryžtingai apribodami pokalbį, jūs ir aš galime kalbėtis taip, kad nė vienas iš mūsų nepasmerktų tokio pokalbio kaip nepriimtino moraliniu požiūriu.

Aš net nemėginau vienareikšmiai įrodyti, kad, apribodami pokalbį, liberalai galų gale neatsidurs ketvirtame akligatvyje. Tiek jūs, tiek ir aš, įsitikinę, jog nesutariame dėl vis daugiau dalykų, galbūt nuspręsime, kad, varžydami pokalbį, mes nebeturime, ką pasakyti vienas kitam apie pamatines mūsų bendro gyvenimo problemas. Galbūt mūsų paprastos diagramos požiūriu *L* teiginių visuma pasirodys beprasmė. Tai atrodo ypač tikėtina, nes tipišką Vakarų visuomenę sudaro daug pirminių grupių, o mūsų paprastas paveikslas tik schemiškai vaizduoja iš dviejų grupių sudarytos visuomenės *L* teiginių visumą. Jeigu didintume apskritimų skaičių paveikslėlyje, pokalbio erdvė, kurią apibrėžia susikryžiuojanti *L* teiginių visuma, vis mažės. Ar šių laikų sąlygomis ji nesusitrauks iki nulio?

[15] Bet prisiminkite mano pateiktą neteisingą Hayeko interpretavimą išn. 5.

Kaip tik šį klausimą kėliau savo darbe *Socialinis teisingumas liberalioje valstybėje*[16]. Nekartojau savo paties atsakymo, nes man atrodė svarbiau paskatinti jus manyti, kad klausimą verta kelti. Tai dariau perspėdamas jus dėl paviršutiniškos liberalių siekių diagnozės. Liberalizmas nėra priklausomas nuo klausimą šalinančio tikėjimo rinka. Jis taip pat nereikalingas tokios jo pateikimo formos, kuri skatintų susvetimėjimą ir verstų mus viešai išsižadėti savo tvirčiausių moralinių įsitikinimų. Ko gero, jis ragina mus pamąstyti apie pragmatinį imperatyvą kalbėtis su svetimais lygiai taip pat kaip ir su artimos sielos žmonėmis bei pasvarstyti, ar nepaisant svetimojo svetimumo, mes vis dėlto galėtume pasakyti vienas kitam ką nors protinga apie mūsų pastangas būti drauge šioje gluminančioje planetoje.

Versta iš: Ackerman B. *Why Dialogue?* // *Journal of Philosophy*. — 1989. — No 86. — P. 5—22

[16] *Social Justice in the Liberal State*. — New Haven: Yale, 1980.

THOMAS NAGEL

MORALINIS KONFLIKTAS IR POLITINIS LEGITIMIŠKUMAS

I

Robertas Frostas apibūdino liberalą kaip žmogų, negalintį turėti savos pozicijos vykstant ginčui. Apibūdinimas truputėlį per griežtas, tačiau bent jau iš pažiūros liberalizmas yra šiek tiek paradoksalus, o jo skelbiamo nešališkumo pagrindai yra šiek tiek migloti. Tai aš ir noriu aptarti.

Etika nuolatos turi spręsti konfliktą tarp asmeninio individo požiūrio ir tam tikro reikalavimo būti nešališkam. Asmeninis požiūris įpina motyvų, kuriuos lemia ne tik individo interesai, bet taip pat jo prisirišimas prie žmonių bei įsipareigojimai jiems, projektai ir konkretūs dalykai. Nešališkumo reikalavimas gali būti įvairių formų, bet paprastai jis suponuoja, kad tam tikru atžvilgiu visi yra traktuojami lygiai arba laikomi lygiais — visiems suteikiamos tos pačios teisės arba vienodai atsižvelgiama į jų gėrį arba gerovę ar kurį nors jos aspektą, kai sprendžiama, koks būtų pageidautinas veiksmo rezultatas arba kaip leistina veikti. Kadangi gali kilti asmeninių motyvų ir nešališkumo konfliktas, tai etinė teorija turi ką nors pasakyti, kaip reikėtų spręsti tokius konfliktus. Ji gali tai padaryti reikalaudama visiškos nešališkumo pergalės konflikto metu, bet tai tėra vienas sprendimas.

Konfliktas tarp nešališkumo ir individo požiūrio darosi daug sudėtingesnis, kai nuo asmeninės etikos pereinama prie politinės

Esu dėkingas už komentarus daugeliui žmonių, ypač T. H. Irwinui, Johnui Rawlsui, Lawrence'ui Sageriui, Bernardui Williamsui ir žurnalo *Philosophy and Public Affairs* leidėjams.

teorijos. Taip yra todėl, kad politikoje, kurioje visi konkuruojame stengdamiesi įsigyti priverčiamąją valstybės galią, kurią įkūnija mums parankios institucijos, lemiančios visų mūsų gyvenimą, mus verčia konkuruoti ne vien mūsų asmeniniai interesai, simpatijos ir įsipareigojimai, bet ir skirtingos mūsų moralės sampratos. Politiniai konkurentai nesutaria tiek dėl nešališko moralės komponento formos, tiek ir dėl jo turinio. Jie nesutaria dėl to, kas žmogaus gyvenime yra gera, o kas bloga, taip pat dėl to, kaip turėtume vienodai vieni kitus gerbti arba vienodai vieni į kitus atsižvelgti. Todėl jų politiniuose nesutarimuose atsispindi ne tik interesų konfliktai, bet ir konfliktai dėl vertybių, kurias visiems nešališkai turėtų teikti viešosios institucijos.

Ar yra aukštesnio lygmens nešališkumas, leidžiantis mums nors šiek tiek suprasti, kaip derėtų spręsti tokius nesutarimus? Ar mes, pripažindami nešališkąjį savo pačių moralinės nuostatos komponentą, jau padarėme tai, kas būtina (ir galbūt netgi tai, kas įmanoma), kad atsižvelgtume į kitų žmonių požiūrį? Manau, jog liberalizmas pasikliauja tuo, kad pripažįstamas aukštesnis nešališkumo lygmuo. Kaip tik dėl to ir iškyla sunkios problemos, kaip reikėtų susieti skirtingas nešališkumo plotmes. Iš dalies šią problemą galima gretinti su žinoma moralės teorijos problema — kaip suderinti nešališkumą su asmeniniais motyvais; bet mūsų problema daug sudėtingesnė, o motyvas, skatinantis ieškoti aukštesnio lygmens nešališkumo, nėra pernelyg aiškus[1].

Jis toks neaiškus, kad liberalizmo kritikai dažnai abejoja, ar liberalizmas nuoširdžiai išpažįsta nešališkumą. Iš dalies problema kyla todėl, kad liberalai ragina visus kaip nors susilaikyti nuo siūlymų panaudoti valstybės galią tam, kad būtų įgyvendintos konkrečios, kontroversiškos moralinės arba religinės sampratos, bet įtartinai dažnai to susilaikymo rezultatai pasirodo esą palankūs

[1] Geriausiai šių laikų filosofiniam liberalizmui atstovauja: John Rawls. *A Theory of Justice.* — Cambridge: Harvard University Press, 1971; Ronald Dworkin. „Liberalism". — In *Public and Private Morality*, Stuart Hampshire. ed. — Cambridge: Cambridge University Press, 1978; Bruce Ackerman. *Social Justice in the Liberal State.* — New Haven: Yale University Press, 1980; T. M. Scanlon. „Contractualism and Utilitarianism". — In *Utilitarianism and Beyond*, Amartya Sen and Bernard Williams ed. — Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

toms kontroversiškoms moralinėms sampratoms, kurių paprastai laikosi patys liberalai.

Pvz., tie, kurie nesutinka, kad būtų draudžiama pornografija, homoseksualizmas ar kontracepcija, ir motyvuoja šį nesutikimą tuo, jog valstybė neturėtų stengtis jėga įtvirtinti ginčytinų asmeninių moralės standartų, dažnai mano, jog pornografijoje, homoseksualume ar kontracepcijoje nėra nieko blogo. Jie prieštarautų tokiems draudimams, net jeigu manytų, kad įtvirtinti asmeninę moralę *yra* valstybės reikalas, arba manytų, kad galima iš valstybės teisėtai reikalauti ką nors uždrausti tiesiog todėl, jog tai yra blogai.

Apskritai kalbant, liberalai linkę labai išaukštinti individualią laisvę. Reikalaudami apriboti valstybės kišimąsi, jie apeliuoja į aukštesnio lygmens nešališkumą vertybių atžvilgiu ir šitaip stengiasi paremti individualią laisvę, kurios atžvilgiu jie yra šališki. Tai verčia įtarti, kad didesnio nešališkumo vaikymasis yra apgavystė, o visi prašymai būti tolerantiškiems ir susilaikyti iš tikrųjų maskuoja kampaniją, kuria siekiama, jog valstybė remtų pasaulietišką, individualistinę ir ištvirkėlišką moralę, priešišką religijai ir, tiesmukai sakant, palankią seksui.

Vis dėlto liberalizmas pretenduoja būti tokia pažiūra, kuri pateisintų religinę toleranciją ne tik religijos skeptikų, bet ir tikinčiųjų atžvilgiu, o seksualinę toleranciją — ne tik ištvirkėlių, bet ir atžvilgiu tų, kurie mano, jog nevedybinis seksas yra nuodėmė. Jo sąžiningumas iš dalies įrodytas šiek tiek kitoje — žodžio laisvės — srityje, mat čia Jungtinių Valstijų liberalai ilgai gynė teises tų, kuriais bjaurisi. Amerikos pilietinių laisvių unija paprastai džiaugiasi turėdama progą apginti nacius, kai šie nori kur nors surengti demonstraciją. Tai rodo, kad liberalai nori neleisti valstybei trukdyti tam, ką jie patys laiko esant blogu dalyku. Juk galime daryti prielaidą, kad dauguma ACLU rėmėjų mano, kad yra blogai ir būti naciu, ir blogai, kai naciai rengia demonstracijas Skokie mieste.

Kitas šiuolaikinis pavyzdys — abortai. Bent jau dalis iš tų, kurie priešinasi abortų draudimui įstatymu, mano, jog moraliniu požiūriu jie nėra geras dalykas, bet jų pačių įsitikinimus grindžiančiais

argumentais negalima pateisinti to, kad valstybės galia būtų panaudota prieš tuos, kurie kitokių įsitikinimų. Tai sudėtingas atvejis, prie kurio aš dar grįšiu.

Žinoma, liberalizmas nėra vien tolerancijos doktrina, o visi liberalai turi kur kas konkretesnių interesų bei vertybių ir jie stengsis gauti valstybės paramą savo siekiams įgyvendinti. Bet iškyla ir čia klausimas, kokio pobūdžio nešališkumo reikia. Požiūris, kuriuo remiantis viliamasi pateisinti valstybės veiksmus ir jos institucinį karkasą, yra sudėtingas ir kai kuriais atžvilgiais neaiškus tiek draudžiant tai, kas yra bloga, tiek skatinant tai, kas yra gera. Aš išskirsiu tolerancijos klausimą ir dažnai naudosiu religinės tolerancijos pavyzdžius. Bet problema taip pat iškyla ir paskirstomojo teisingumo kontekste bei didinant bendrąją gerovę, nes spręsdami, ką reikia skirstyti ir ką didinti, turime remtis tam tikra to, kas gera žmonėms, samprata, o renkantis tokią sampratą, iškyla panašūs nešališkumo klausimai[2].

II

Šis klausimas yra kur kas platesnės politinio legitimiškumo problemos dalis. Ši problema — tai istorija mėginimų atrasti būdą, kaip pateisinti žmonėms prievarta primestas politines ir socialines institucijas, kurios juos valdo, ir kartu išsiaiškinti, kokios turėtų būti tos institucijos, kad būtų galima jas tam tikru būdu pateisinti. „Pateisinti" čia nereiškia „įtikinti". Tai yra normatyvinė sąvoka: pateisinantys argumentai gali neįtikinti, jeigu jais kreipiamasi į neprotingą auditoriją; o įtikinami argumentai gali nepateisinti. Vis dėlto mėginant pateisinti, viliamasi įtikinti protinguosius, tad šie mėginimai turi praktinę prasmę: platus sutarimas dėl principų, kuriais grindžiama politinė tvarka, stiprina politinį stabilumą. Bet tai ne viskas: kai kurie žmonės galimybę pateisinti sistemą kuo didesniam jos narių skaičiui laiko savaime vertinga moraliniu požiūriu. Žinoma, tai tėra idealas. Turint omenyje, kokia plati visuo-

[2] Žr. T. M. Scanlon. „Preference and Urgency". — In *Journal of Philosophy* 72 (1975). Esu labai dėkingas už šią esė.

menėje egzistuojančių vertybių, interesų ir motyvų skalė ir kiek daug priklauso nuo asmens pasirenkamų pateisinimo standartų, teisėto sprendimo negali būti. Tad asmuo turi rinktis — neteisėta valdžia ar jokios valdžios?

Praktinės ir moralinės politinio motyvavimo problemos yra susipynusios. Viena vertus, motyvacija, kuri turinti būti morali, privalo būti realistinė praktiniu ir psichologiniu požiūriu, nes kitaip mūsų politinė teorija bus utopiška blogąja šio žodžio prasme. Antra vertus, moralinis argumentavimas ir įžvalga gali atskleisti ir paaiškinti, kodėl įmanoma įsitvirtinti tokiai politinei motyvacijai, kurios negalima pripažinti, kol neįvyko moralinė diskusija. Tad nuo politinės teorijos gali priklausyti tai, kokiais motyvais praktiškai galima pagrįsti legitimiškumą, taigi ir stabilumą.

Politinis legitimiškumas ginamas dviem būdais: viena, parodant, jog individų, turinčių skirtingus motyvuotus požiūrius, racionali parama tam tikroms institucijoms gali konverguoti; antra, ieškant *bendro požiūrio,* kuriam galėtų pritarti visi ir kuris garantuotų sutarimą dėl to, kas yra priimtina. Taip pat yra politinis argumentavimas, derinantis konvergencijos ir bendro požiūrio metodus.

Konvergencijos teoriją gali inspiruoti labai skirtingi asmenų motyvai arba ją gali inspiruoti vieno tipo motyvai, pvz., egoizmas. Žmonių egoizmas skiriasi tik todėl, kad jis kyla iš jų pačių. Abiem atvejais pradinių pozicijų skirtumas reiškia tai, kad motyvacijos pagrindas pats savaime negarantuoja, jog rasis visų pageidaujamas socialinis rezultatas. Bendrojo požiūrio teorija, priešingai, grindžiama vieninteliu troškimu, kuris nėra savaime asmeniškas, o tai garantuoja bendrą socialinį tikslą su sąlyga, kad žmonės gali sutarti dėl faktų.

Hobbesas, moderniosios politinės teorijos pradininkas, yra konvergencijos teorijos atstovas par excellence. Remdamasis ikimoraliu kiekvieno individo motyvu išlikti ir būti saugiam, Hobbesas įrodinėja, jog būtų protinga, jeigu visi mes, vadovaudamiesi šiuo egoistiniu motyvu, priartėtume prie požiūrio, kad yra pageidautina sistema, kurioje visuotinį paklusnumą tam tikroms elgesio normoms įtvirtina suverenas, turintis neribotą galią. Tai yra konvergencijos teorija, nes motyvas, kuriuo remiasi kiekvienas iš mūsų, susijęs tik su asmeniniu išlikimu ir saugumu. Būtų grynas atsitik-

23 -678

tinumas, jeigu iš to rastųsi koks nors rezultatas, kurį visi galėtume vienodai pripažinti remdamiesi tokiu pagrindu: mūsų asmeniniai motyvai iš principo negalėtų mūsų nukreipti kokio nors bendro tikslo link. Konvergencijos teorijoms paprastai būdinga tai, jog politinis rezultatas laikomas teisingu todėl, kad jį racionaliai priima visi, bet jį visi racionaliai priima ne todėl, jog jis yra teisingas kokio nors nepriklausomo standarto požiūriu.

Antra vertus, utilitarizmas yra bendro požiūrio teorijos pavyzdys. Jis skatina visus vertinti politines institucijas remiantis bendru moraliniu motyvu, kuris nesusijęs su pačiu asmeniu[3]. Jeigu visi pripažintų šį nešališko palankumo požiūrį, tai automatiškai reikštų, jog yra pagrindas priimti tuos pačius sprendimus, nes visi spręstų vadovaudamiesi bendru troškimu, kad kiekvienas būtų laimingas. Tokiu atveju politinis rezultatas būtų racionaliai priimtinas visiems, nes jis būtų teisingas utilitarinio standarto požiūriu; jis yra teisingas ne todėl, kad yra visiems priimtinas.

Yra ir kitokio tipo konvergencijos teorijų — būtent tokių, kurios politinį legitimiškumą sieja su konfliktuojančių ekonominių, socialinių ir religinių interesų kompromisu. Toks kompromisas yra priimtinas visiems kaip alternatyva visuomenės suirimui. Bendrojo požiūrio teorijas taip pat galima grįsti ne vien visuotinio palankumo motyvais. Jas galima grįsti įsipareigojimu ginti tam tikras individo teises, panaikinti didelę socialinę ir ekonominę nelygybę, net nacionalizmu arba bendra religine nuostata.

Bet labiausiai mane domina mišraus tipo teorija, kuri itin būdinga šiuolaikiniam liberalizmui. Dabartinė politinė filosofija išplėtojo naujo tipo liberalizmo teoriją, kuriai atstovauja Rawlso ir kitų autorių darbai. Būdingas šios teorijos bruožas yra tas, kad ji institucijų legitimiškumą grindžia jų atitikimu tokius principus, kurie lemia racionalų juos pripažįstančių individų elgesį. Individualaus racionalumo standartas čia yra ne tiek ikimoralinis racionalumas, kiek sugebėjimas samprotauti remiantis ir moraliniais motyvais. Priešingai negu Hobbeso konvergencijos teorijoje, racionalus

[3] Aš turiu omenyje moderniąją utilitarizmo versiją, siejamą su Sidgwicku. Benthamas ir Millis pritaria naudingumo principui remdamiesi įvairiais motyvais, kurie iš esmės nėra su juo susiję.

susitarimas, kurio siekia kiekvienas asmuo, šiose teorijose traktuojamas kaip tikslas, o ne vien kaip priemonė, būtina socialiniam stabilumui išlaikyti. Be to, viena iš šių teorijų nuostatų yra ta, jog norint gauti pageidaujamą rezultatą, nepakanka vien to, kad konverguotų suartėti padedantys moraliniai motyvai: šiam procesui daro įtaką ir kitokie individualūs motyvai. Tad principai, dėl kurių susitariama, yra teisingi todėl, kad jie priimtini, — jie nėra visiems priimtini todėl, kad jie moraliai teisingi kokių nors neutralių standartų požiūriu.

Kalbėdamas apie Rawlsą, aš turiu omenyje ne svarstymą, vykstantį pirminėje pozicijoje, kur moralinių motyvų nebūna, bet platesnę argumentaciją, kai pirminė pozicija atlieka pagalbinį vaidmenį. Ši argumentacija reikalauja reguliuoti mūsų pretenzijas bendrosioms institucijoms remiantis principais, kurie *būtų* pasirenkami Pirminėje Pozicijoje.

Gali pasirodyti keista, jog Rawlso teorija apibūdinama kaip mišri teorija, nes atrodo, kad jis, ragindamas mus visus užimti Pirminę Poziciją renkantis teisingumo principus, tiesiog siūlo bendrą nešališką požiūrį, kuris garantuotų visų mūsų pritarimą tam pačiam dalykui. Tačiau svarbus Rawlso argumentacijos elementas yra įsipareigojimo motyvai: net Pirminėje Pozicijoje kiekvienas asmuo, nežinantis, kokia jo gėrio samprata, gali rinktis tik tokius teisingumo principus, kuriais vadovaudamasis jis mano galėsiąs gyventi ir kuriuos toliau tikisi teigti savo realiame gyvenime, kada jau žinos apie save ir savo padėtį visuomenėje tai, ką dabar slepia nežinojimo uždanga[4]. Tai įtraukia konvergencijos elementą[5].

Tikrieji teisingumo principai yra tie, kuriuos individai gali pripažinti skatinami tiek teisingumo kaip sąžiningumo nesuinteresuoto jausmo, tiek ir savo esminių asmeninių interesų, įsipareigo-

[4] *A Theory of Justice*, p. 176.

[5] Tai pastebi Scanlonas savo darbe „Contractualism and Utilitarianism", p. 126. Tačiau Warrenas Quinnas man įkvėpė kitą interpretaciją. Galbūt įsipareigojimo motyvai yra tiesiog motyvai, kuriuos primesti žmonėms yra nesąžininga, ir tai rodo mūsų nenoras rinktis Pirminėje Pozicijoje principus, kurie kelia pavojų, jog tapsime pavaldūs tiems motyvams. Tokia interpretacija taip pat leidžia Rawlso teoriją priskirti bendrojo požiūrio teorijų grupei.

jimų ir gėrio sampratų. O dėl kitų konvergencijos teorijų, tai nėra jokių loginių garantijų, kad šios teorijos turi tokių principų, bet jeigu turi, tai juos turėtų lemti reikalavimas konverguoti, o jų teisingumo nebus įmanoma įrodyti nesiremiant šia galimybe. Tai turi galvoje Rawlsas apibūdindamas teoriją kaip konstruktyvizmo formą.

Norėčiau paminėti ir kitą — T. M. Scanlono — požiūrį. Savo darbe „Kontraktizmas ir utilitarizmas" jis pasiūlė moralinio blogio kriterijų, kurį pagrindė tokia normos samprata: joks asmuo negali pagrįstai atmesti normos, jeigu vienas iš jo motyvų yra troškimas gyventi vadovaujantis normomis, kurių negalėtų pagrįstai atmesti nė vienas asmuo, turintis tokį patį motyvą. Šią sampratą galima panaudoti kuriant mišrią politinio legitimiškumo teoriją: čia bendrąjį požiūrį reprezentuoja anksčiau minėtas harmoningas troškimas, o konvergencija įvyksta todėl, kad tai, ką žmonės gali ir ko negali pagrįstai atmesti, iš dalies nulemia ir kiti, skirtingi jų motyvai. Įsidėmėtina, kad čia standartas yra ne tai, kokiems principams ar institucijoms žmonės *iš tikrųjų pritars*, bet tai, kas būtų neracionalaus, jeigu jie nepritartų, nors turėtų tam tikrą bendrą moralinę motyvaciją, kuri papildytų jų kur kas asmeniškesnius, privačius ir bendruomeninius jų tikslus. Kaip ir pas Rawlsą, čia nebūtų jokio politinio legitimiškumo arba teisingumo standarto, kuris nepriklausytų nuo šios konvergencijos galimybės.

Išskirtinis šių abiejų teorijų bruožas yra tas, kad čia nustatomos politinės galios naudojimo moralinės ribos ir šitokiu pagrindu stengiamasi palaikyti ne tik gerai žinomus socialinius bei ekonominius interesus, bet ir moralinius įsitikinimus. Tai yra mišrios teorijos, grindžiamos ne paprastu palankumo ir egoizmo derinimu, bet geranoriškumo *turinio* ribojimu. Čia skiriamos vertybės, į kurias gali apeliuoti asmuo savo asmeniniame gyvenime, ir vertybės, į kurias jis gali apeliuoti teisindamas politinės galios naudojimą.

III

Norėčiau išsiaiškinti, ar šitoks požiūris yra neprieštaringas ir pagrindžiamas. Konkrečios Rawlso ar Scanlono pažiūros man rūpi mažiau, negu jų pažiūrų pamatinė moralinė idėja: neturime pri-

mesti kitiems žmonėms struktūrų, institucijų arba reikalavimų, remdamiesi argumentais, kuriuos jie galėtų pagrįstai atmesti (čia pagrįstumas nėra paprasta konkrečių steiginių savaiminio teisingumo arba klaidingumo funkcija, bet iš tiesų tam tikru mastu priklauso nuo individo požiūrio). Klausimas yra tas, ar galima pateikti šitos situacijos interpretaciją arba kažką panašaus į interpretaciją, kuri įteigtų pasitikėjimą šia situacija, nors ji iš pradžių ir atrodo paradoksali.

Nėra aišku, ar tokio pobūdžio galima konvergencija apskritai turėtų būti laikoma politinio legitimiškumo standartu. Kodėl man turėtų rūpėti, kad kiti žmonės, su kuriais aš nesutinku, galėtų pripažinti arba atmesti argumentus, kuriais vadovaujantis yra naudojama valstybės galia? Kodėl turėčiau nuolaidžiauti jiems, jeigu jie atmeta šiuos argumentus apeliuodami į religines, moralines arba kultūrines vertybes, kurias manau esant klaidingas? Kodėl turėčiau leisti, kad mano pažiūros dėl teisėto valstybės galios panaudojimo taptų įkaitėmis to, ką *jų* požiūriu būtų racionalu pripažinti arba atmesti? Ar užuot tai leidęs, aš negaliu tų pažiūrų grįsti tomis vertybėmis, kurias manau esant teisingas?

Antiliberalus Rawlso kritikas galėtų griežtai paklausti, kodėl jis turėtų sutikti būti valdomas pagal principus, kuriuos pasirinktų nežinodamas nei kokie jo religiniai įsitikinimai, nei kokia jo gėrio samprata. Ar iš tikrųjų nėra taip, kad būdami *pernelyg* nešališki ir pernelyg sureikšmindami tuos, kurių vertybės konfliktuoja su mūsų vertybėmis, išduodame savo vertybes? Jeigu aš kuo nors tikiu, tai tikiu, jog tai yra *teisinga*. O čia esu prašomas kažko nedaryti iš pagarbos įsitikinimams, kuriuos laikau klaidingais. Iš kokių moralinių paskatų privalėčiau tai daryti? Viena yra žmonių tarpasmeninių santykių nešališkumas, o visai kita yra nešališkumas dėl gėrio sampratų. Pvz., kodėl tikras teisingumas neduoda visiems didžiausios galimybės būti išganytiems arba galimybės gerai gyventi? Kitaip sakant, argi spręsdami, kaip galima teisėtai naudoti valstybės galią, neturėtume pirmiausia vadovautis vertybėmis, kurias pripažįstame patys?

Galima pridurti: ar, šiaip ar taip, mes to nedarome, jeigu pripažįstame liberalų nešališkumo standartą? Ne visi mano, kad po-

litinį legitimiškumą lemia ši sąlyga. Tad jeigu prievarta primetame politines institucijas, nes jos atitinka šią sąlygą (ir neleidžiame primesti institucijų, kurios neatitinka jos), tai argi nesame tokie pat šališki savo vertybių atžvilgiu kaip ir tas, kuris primeta valstybinę religiją? Reikia paaiškinti, kodėl tai apskritai yra nešališkumo forma.

Norėdami atsakyti į šį klausimą, turime nustatyti, kokia yra konkreti moralinė samprata, ir išsiaiškinti, ar ji pakankamai svari, kad užgožtų mus skiriančias savitas moralines sampratas, o jeigu taip — tai kiek arba kokiais atžvilgiais ji užgožia jas. Rawlsas neseniai paskelbtame straipsnyje teigė, kad jeigu liberalizmas būtų priklausomas nuo įsipareigojimų visuotiniams moraliniams autonomijos ir individualumo idealams, jis taptų tik „dar viena sektantiška doktrina"[6]. Tad klausimas toks: ar liberalizmo pretenzijos būti dar kuo nors kitu yra kiek nors pagrįstos?

IV

Norint įsitikinti liberalizmą esant aukštesnio lygmens teorija, o ne dar viena sektantiška doktrina, reikia parodyti, kad jis yra paties nešališkumo interpretacijos, o ne konkrečios gėrio sampratos, darančios nešališkumą įmanomą, rezultatas. Žinoma, kiekviena nešališkumo interpretacija moraliniu požiūriu bus kontroversiška — nekalbame apie patogią poziciją, leidžiančią pakilti virš visų moralinių ginčų, bet ginčas vyks kitame lygmenyje. Rawlsas, Ronaldas Dworkinas ir Bruce'as Ackermanas savo sukurtose liberalizmo versijose atsisakė konkrečios gėrio sampratos kaip pamatinio politinio argumento, ir tai yra viena iš prielaidų reikalauti, kad socialinės institucijos traktuotų žmones vienodai arba nešališkai. Bet kadangi šis reikalavimas daug mažiau akivaizdus negu reikalavimai būti nešališkiems rasės, lyties, socialinės klasės ar net įgimtų gabumų atžvilgiu, tai šį reikalavimą būtina specialiai paaiškinti remiantis fundamentalesnėmis moralinėmis idėjomis. Galima modi-

[6] „Justice as Fairness: Political not Metaphysical". — In *Philosophy and Public Affairs 14*, no. 3 (Summer 1985), 246.

fikuoti patį reikalavimą — pateikti jį kaip aiškinimo išdavą: mano baigiamasis pasiūlymas ne visai atitinka mano pradines pažiūras[7].

Kokią formą turėtų įgyti nešališkumas ypatingomis sąlygomis, kurias nagrinėja politinė teorija? Sąlygų savitumas yra svarbus dalykas. Turime būti nešališki ne tik teikdami gėrybes, bet ir užkraudami pareigas, naudodami prievartą, kad būtų laikomasi vieningų reikalavimų, bei reikalaudami remti institucijas, kurios nustato šiuos reikalavimus ir naudoja tą prievartą. (Net jeigu parama nėra savanoriška, ji vis tiek tam tikru mastu bus teikiama jau vien mokant mokesčius ir pasyviai prisitaikant prie tam tikrų institucinių reikalavimų.) Manau, kad šis prievartos elementas kelia itin griežtą reikalavimą būti objektyviems, kai reikia ką nors pateisinti[8].

Kai kas nors tiesiog nori padaryti ką nors gero kitiems, tai, mano nuomone, negalima prieštarauti, jeigu jis duoda jiems tai, kas yra gera jo paties supratimu (kol jis nedaro kitiems žalos, jų nuomone). Jeigu kas nors nori melstis už mano sielos išganymą, aš išties negaliu skųstis, kad būtų, ko gero, geriau, jeigu jis man užsakytų *Playboy* žurnalą. Problema kyla tada, kai aš, užuot likęs namie ir skaitęs *Playboy*, esu jo verčiamas lankyti bažnyčią ir mokėti už jos išlaikymą. Tikroji problema — kaip pateisinti tai, kad žmonės verčiami daryti ką nors prieš jų pačių valią.

Galime palikti nuošalyje gerai žinomą ir neproblemišką Hobbeso suformuluotą prievartos pagrindimą: galiu norėti, kad mane vers-

[7] Pats Rawlsas šiuos klausimus aiškina kiek kitokiu požiūriu tik ką minėtame straipsnyje ir spausdinti parengtoje savo H. L. A. Harto paskaitoje „The Idea of an Overlapping Consensus". — In *Oxford Journal of Legal Studies*. Čia nemėginsiu lyginti mūsų požiūrių, o tik pasakysiu, jog aš, atrodo, mažiau remiuosi realiu konsensusu ir ieškau savarankiško moralinio argumento, kurį būtų galima pasiūlyti žmonėms, išpažįstantiems labai skirtingas vertybes.

[8] Laikantis vienos interpretacijos, tai implikuotų antroji Kanto kategorinio imperatyvo formuluotė: niekada negalima traktuoti žmogaus tik kaip priemonės — visada reikia jį traktuoti ir kaip tikslą. Jeigu verčiate ką nors tarnauti tikslui, kurio jis negali pripažinti, jūs traktuojate jį tik kaip priemonę, net jeigu tikslas, jūsų nuomone, yra jo paties gėris (*Fundations of the Metaphysics of Morals*, Prussian Academy edition, p. 429—430). Žr.: Onora O'Neill. „Between Consenting Adults". — In *Philosophy and Public Affairc 14*, no. 3 (Summer 1958), 261—263; ir Christine Korsgard. „The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil". — In *Philosophy and Public Affairs 15*, no. 4 (Fall 1986), 330—334.

tų ką nors daryti, jeigu daryti tą patį paprastai verčiami ir visi kiti, o rezultatai mums visiems naudingi, bet šitai nebūtų įmanoma be garantuoto visuotinio mūsų sutikimo. Tad žmonės iš tikrųjų nėra verčiami daryti tai, ko jie daryti nenori. Ko gero, verčiami tai daryti, jie gauna galimybę daryti tai, ką jie nori daryti.

Yra ir dvi kitos prievartos rūšys, kurių pateisinimas atrodo aiškus: tai žalos kitiems prevencija ir tam tikros pamatinės paternalizmo formos. Abiem šiais atvejais galime neasmeniškai apeliuoti į visuotines vertybes: žmonės nenori būti žalojami, apiplėšiami arba žudomi, jie taip pat nenori sirgti. Neįmanoma ginčytis dėl tokios žalos prigimties ir dėl to, kad noras jos išvengti yra neasmeniška vertybė. Todėl tokios žalos prievartinę prevenciją galima pateisinti šia vertybe. Žvelgdamas neasmeniniu požiūriu, galiu sutikti, kad niekam, taip pat ir man, negalima leisti šitokiu būdu kenkti kitiems.

Taip pat galiu sutikti, kad, susiklosčius tam tikroms aplinkybėms, man, kaip ir bet kuriam kitam žmogui, neturi būti leidžiama šitaip kenkti pačiam sau. Tokios aplinkybės reikštų tai, kad esu pamišęs ar mano protas yra rimtai sutrikęs, arba labai klaidingai suvokiu, kokie bus to, ką darau, rezultatai. Tokiais atvejais paternalizmas yra pateisinamas, nes žvelgdami į šiuos atvejus iš šalies, nematome jokios neasmeninės vertybės, kuri galėtų konkuruoti su sveikatos, gyvybės ir saugumo vertybėmis. Sakydamas, jog norėčiau, kad man nebūtų leista išgerti šarmo užėjus psichozės priepuoliui, taip sakau ne todėl, kad pavojus būti išėstam iš vidaus nusveria saviraiškos vertybes. Čia mes nematome nešališkumų konflikto.

Bet kitais atvejais toks konfliktas iš tikrųjų būna. Aš pakartojau šiuos gerai žinomus pavyzdžius, kad išryškinčiau kontrastą. Tam tikrais atvejais versti ką nors daryti tai, ko jis nenori daryti, būna problemiška — ne tik todėl, kad jis nenori šito daryti, bet ir todėl, kad jis turi priežasčių nenorėti šito daryti. Problemiški būna tie atvejai, kai neasmeninė vertybė, kuria aš remiuosi teisindamas prievartą, nėra pripažįstama asmens, verčiamo ką nors daryti, arba ji konfliktuoja su kita neasmenine vertybe, kuriai jis pritaria, bet kurios nepripažįstu aš, nors ją pripažinčiau būdamas jo vietoje. Atro-

do, tokiu atveju man nebus pavykę išlikti tam tikru atžvilgiu nešališkam, ir nesvarbu — ar aš verčiu jį ką nors daryti, ar ne.

Čia gali padėti pavyzdys. Aš nesu mokslininkas krikščionis. Mąstydamas apie tai iš šalies ir klausdamas savęs, ar norėčiau būti prievarta gydomas, jeigu *būčiau* mokslininkas krikščionis ir sirgčiau pagydoma liga, vargu ar žinočiau, ką atsakyti. Viena vertus, būdamas tokių įsitikinimų, aš nebūčiau linkęs suteikti neasmeninę reikšmę argumentams, kuriuos išdėstyčiau atsisakydamas gydytis, jeigu būčiau mokslininkas krikščionis, o būčiau linkęs suteikti didžiausią reikšmę argumentams gydymo naudai. Šiaip ar taip, jeigu manau, kad krikščioniškas mokslas yra klaidingas, tai manau, kad jis būtų klaidingas net jeigu tikėčiau, jog jis teisingas. Antra vertus, esu linkęs suteikti didelę neasmeninę reikšmę platesniam motyvui — norui, jog kiti netremptų mano religinių įsitikinimų, kad ir kokie šie būtų.

Arba tarkime, kad Romos katalikas tiki, jog be Bažnyčios nėra išganymo. Jis klausia savęs: jeigu nebūtų katalikas, ar jis norėtų būti stipriai skatinamas priimti katalikų tikėjimą — galbūt dėl valstybinio Bažnyčios rėmimo ir teisinio kitų religijų slopinimo[9]. Jis gali būti draskomas tarp siekio, kad jo religinės vertybės būtų nešališkai taikomos, ir siekio, kad būtų nešališkai taikoma bendresnė vertybė, kuriai jis taip pat pritaria, — būtent nenoro, kad jam būtų primetami kitų žmonių religiniai įsitikinimai.

Kuris iš šių siekių turėtų dominuoti? Iš tikrųjų tai yra problema, kaip etiškai interpretuoti gerai žinomą „apsikeitimo vaidmenimis" argumentą: „Kaip tai patiktų tau, jeigu tai kas nors tau padarytų?" Atsakymas, su kuriuo reikėtų susidurti, būtų toks: „Kaip man tai patiktų, jeigu kas nors — *ką* man padarytų?" Dažnai galima įsivaizduoti ne vienintelį elgesio būdą, ir daug kas priklauso nuo to, koks būtent elgesys laikomas tinkamu norint ką nors morališkai pagrįsti.

[9] Šiuose pavyzdžiuose „jis norėtų" nėra sąlygiška spėlionė, kokie būtų jo troškimai tokiomis aplinkybėmis; šie žodžiai, ko gero, nurodo, ko *dabar* jis nori įvykstant, kad susiklostytų kitokios aplinkybės — kaip kad teiginys „norėčiau, kad man sutrukdytų, jeigu mėginčiau išgerti šarmo užėjus psichozės priepuoliui". „Noriu" nepriklauso sąlygoms ir turbūt nėra jų dalis.

V

Ši bendro pobūdžio problema etikoje iškyla sąlygų universalizavimo klausimu. Bet čia aš svarstau konkretų šios problemos atvejį. Ar katalikas, neasmeniškai svarstantis, kaip būtų galima apriboti pamaldų ir religinio švietimo laisvę protestantams, turėtų manyti, kad tai:

1) apsaugo juos nuo pavojaus būti amžinai prakeiktiems ir stumti į šį pavojų kitus;
2) skatina prisirišti prie tikrojo tikėjimo;
3) skatina prisirišti prie katalikų tikėjimo;
4) neleidžia jiems praktikuoti savo religijos; ar
5) neleidžia jiems daryti to, ko jie nori?

Leiskite man tarti, kad katalikas, kiek jam rūpi šis klausimas, darys visus šituos dalykus. Tada kyla klausimas, kuris iš šių dalykų lemia tai, kaip jis vertins siūlomus apribojimus neasmeniniu požiūriu?

Liberalus požiūris yra apginamas atmetant penktą kaip su juo nesusijusią poziciją ir, užuot perėjus prie antros arba pirmos pozicijos, apsistojant prie ketvirtos pozicijos. Apytikriai kalbant, liberalus požiūris leidžia išvengti dviejų priešingų klaidų. Dėl kokių nors priežasčių pripažinę, jog kiekvieno asmens interesas daryti tai, ką jis nori daryti, turi svarią neasmeninę vertę (būtent remdamiesi penkta pozicija) suteiktume, svarstydami kitų žmonių reiškiamas pretenzijas mums, pernelyg didelę galią jų preferencijoms. Antra vertus, pripažindami mūsų pačių vertybių, kad ir kokios jos būtų, neasmeninę reikšmę (būtent remdamiesi pirma ir antra pozicijomis) nepakankamai atsižvelgtume į kitus spręsdami, ko galime iš jų reikalauti.

Ketvirtos pozicijos ypatybė, kurios neturi kitos pozicijos, yra ta, jog egzistuoja tam tikra galimybė, kad (a) ją kaip teisingą to, kas vyksta, atspindį (ji turi kažką bendro su trečia ir penkta pozicijomis) pripažins visos suinteresuotos šalys ir (b) visos suinteresuotos šalys jai suteiks vienodą neasmeninę vertę (ji turi daugiau ar mažiau šį tą bendro su pirma ir antra pozicijomis).

Todėl ieškodami moraliniu požiūriu tinkamos pozicijos, pagrindžiančios nešališką vertinimą, natūraliai pasirenkame ketvirtą poziciją. Tačiau čia iškyla keletas sunkumų.

Pirma, kodėl penkta pozicija nėra bent jau tokia pat nešališka kaip ir ketvirta pozicija? Niekas nenori, kad jam būtų neleidžiama daryti tai, ką jis nori daryti. Kodėl negalime visi susitarti, jog neasmeninė vertė būtų priskirta tam, kad žmonės daro arba gauna tai, ką jie nori, o ne kokiam nors siauresniam dalykui, pvz., tikėjimo laisvei?

Bet iš tikrųjų mes negalime to padaryti. Priskirdami neasmeninę vertę visų preferencijų tenkinimui, pripažintume konkretų požiūrį į gėrį — jis yra vienos iš utilitarizmo formų sudėtinė dalis, o šis požiūris daugeliui pasirodytų visai nepriimtinas, ir jie pagrįstai jį atmestų[10]. Prieštarauti dėl to, kad jis būtų paverstas politinio legitimiškumo pagrindu, yra tas pat, kas prieštarauti, kad politinių ir socialinių institucijų pagrindu taptų kokia nors kita viską apimanti individuali gėrio samprata. Liberalas utilitaristas neturėtų primesti savo gėrio sampratos kitiems, kaip ir liberalas Romos katalikas ar liberalas, garbinantis estetinį tobulumą. Kitaip sakant, jis turėtų siekti šitaip suvokiamo gėrio sau ir kitiems tik laikydamasis tų apribojimų, kuriuos nustato aukštesnio lygmens nešališkumas.

Tačiau šis atsakymas skatina prieštarauti dar kitaip: jeigu penkta pozicija yra atmetama, tai kodėl dėl analogiškų priežasčių neturėtų būti atmesta ir ketvirta pozicija? Atrodo, kad laisvės vertybė yra neutralesnė negu preferencijos patenkinimo vertybė, bet galbūt taip nėra. Priskirti neasmeninę vertę preferencijų per se tenkinimui (penkta pozicija) yra keblu. Neutilitaristas, paklaustas: „Kaip jums patiktų, jeigu jums neleistų daryti tai, ką jūs norite daryti?", gali atsakyti: „Šitai priklauso nuo to, kas tai būtų ir kodėl aš norėčiau tai daryti". Panašiai galima prieštarauti tam, kad bendra neasmeninė vertė būtų priskirta religinei tolerancijai (ketvirta pozicija). Kodėl katalikas, paklaustas: „Kaip jums patiktų, jeigu jums būtų neleidžiama praktikuoti savo religijos?", negalėtų atsakyti: „Tai priklauso nuo to, ar ši religija teisinga, ar ne"?

Bet šiuo atveju mes neturime jokio to, kas vyksta, paaiškinimo, leidžiančio įgyti bendrą poziciją, kurios išdava — bendras neasmeninis vertinimas. Susitarus dėl pozicijos, negalima susitarti dėl vertinimo, ir atvirkščiai. Nešališkumas atmetamas.

[10] Žr. Scanlon. „Preference and Urgency".

VI

Jeigu norime išeiti iš šios aklavietės, reikia rasti būdą, kaip galėtume išlikti nešališki ne tik skirstydami naudingus ir žalingus dalykus, bet ir juos nustatydami. Ginant liberalizmą, reikia kažkaip apriboti politinių argumentų apeliacijas į *tiesą* ir reikia rasti požiūrį, padedantį nubrėžti tą ribą. Gali atrodyti paradoksalu, kad bendroji nešališkumo sąlyga pretenduoja turėti didesnį autoritetą negu konkretesnės sampratos, kurios tiesiog laikomos teisingomis, ir kad tai verčia mus atsižvelgti į sampratas, kurios, mūsų manymu, yra klaidingos. Tačiau mūsų dėstomas požiūris yra kaip tik toks.

Geraldas Dworkinas svarsto šią problemą savo esė, pavadintoje „Ne neutralūs principai". Jis turi galvoje, pvz., tokius principus: „Valstybinėse mokyklose turi būti dėstoma teisinga religija". Dėl jų taikymo konkrečiais atvejais „ginčijasi šalys, kurių elgesys turėtų būti kontroliuojamas pagal minimą principą"[11].

Dworkinas aiškina, kad liberali nuostata turi būti grindžiama skeptiška epistemologine prielaida — „religijos klausimais negalima prieiti pateisinamo tikėjimo"[12]. Jis teigia, kad tik šitaip galima pateisinti Rawlso idėją, jog Pirminėje Pozicijoje nieko nežinoma apie religinius šalių įsitikinimus. Šio žinojimo pašalinimas yra esminė Rawlso argumentavimo tolerancijos naudai sąlyga. Dworkinas klausia: „Jeigu egzistuotų tiesa ir būtų galima ją nustatyti, tai ar pirminėje pozicijoje esantys žmonės, kurie svarstė galimybę, kad laikosi klaidingų pažiūrų, manytų, jog nusižengia savo sąžinei, norėdami, kad ši tiesa (sic) būtų nuslopinta?"[13]

Tačiau Rawlsas teigia, kad jo požiūrio nelemia joks skepticizmas[14]. Pasak jo, „galime matyti, kad tai, jog visi žmonės turi lygią sąžinės laisvę, yra suderinama su idėja, kad visi žmonės turi klausyti Dievo ir pripažinti tiesą. Laisvės problema — kaip pasirinkti principą, kuriuo vadovaujantis būtų reguliuojamos vie-

[11] G. Dworkin. „Nonneutral principles". — In *Journal of Philosophy 71* (1974), 492.

[12] Ibid., p. 505.

[13] Ibid., p. 503—504.

[14] *A Theory of Justice*, p. 214—215.

nų žmonių religijos vardu keliamos pretenzijos kitiems žmonėms. Sutikdami, kad reikia klausyti Dievo valios ir pripažinti tiesą savaime, dar neapibrėžiame principo, kuriuo remiantis daromi sprendimai"[15].

Jis nesiekia pabrėžti skeptiško požiūrio į religinį pažinimą, bet nori griežčiau surūšiuoti tuos įsitikinimus, į kuriuos galima apeliuoti vykstant politiniam ginčui. Neseniai jis teigė: „Svarbu pabrėžti, kad galima kitaip pažvelgti į įvairius pasaulio ir žmogaus santykio su juo aspektus, remiantis kitais požiūriais, pvz., asmeninės moralės, kokios nors asociacijos narių ar asmens religinės arba filosofinės doktrinos požiūriu. Bet šiais kitais požiūriais neleistina remtis politinėje diskusijoje"[16].

Manau, tikram liberalizmui reikia, kad būtų teisinga kažkas panašaus į Rawlso požiūrį — būtent, kad atmetant apeliavimą į religinius įsitikinimus, būtų remiamasi prielaida apie individualų tikėjimą. Tikrasis liberalizmas, ko gero, turi skirti tai, kas pateisina individualų tikėjimą, ir tai, kas pateisina apeliavimą į šį tikėjimą, kai pritariama politinės galios naudojimui. Kaip sakiau, liberalizmas turėtų suteikti religingumui pagrindą, leidžiantį jam būti tolerantiškam.

Bet ar Rawlsas teisus? Nepakanka pašalinti žinojimą apie asmens religinius įsitikinimus Pirminėje Pozicijoje vadovaujantis tuo, kad šito reikia susitarimo labui. Klausimas yra tas, ar egzistuoja gyvybinga nešališkumo forma, kuri leistų pašalinti tokius faktorius iš prielaidų, kurių pagrindu asmuo pripažįsta politines institucijas, ar, priešingai, turime atsižadėti vilties pagrįsti liberalų legitimiškumą.

Manau, kad tokiais atvejais reikalavimą susitarti bei susitarimo prioritetą prieš tiesioginį apeliavimą į tiesą privalu grįsti kur kas svaresniu dalyku. Nors šis dalykas susijęs su epistemologija, tai nėra skepticizmas, bet tam tikros rūšies epistemologinis suvaržymas: atskiriama tai, ko reikia įsitikinimui pateisinti, nuo to, ko reikia politinės galios naudojimui pateisinti, — tai aukštesnio lygmens, etiškai pagrįstas objektyvumo matas.

[15] Ibid., p. 217—218.

[16] „Justice as Fairness: Political not Metaphysical", p. 231.

Manau, šis atskyrimas išryškėja, jeigu bendrąją moralinio mąstymo formą — ji yra liberalizmo pagrindas — pritaikome gerai žinomam faktui, kad nors aš negaliu išlaikyti savo įsitikinimo netardamas, jog tai, kuo tikiu, yra teisinga, vis dėlto turiu pripažinti, kad, žvelgiant iš šalies, yra didelis skirtumas tarp to, kuo tikiu, ir to, ar šis tikėjimas teisingas.

Norėčiau ginti požiūrį, jog egzistuoja aukštesnio lygmens moralinės argumentacijos (ne visos moralės) struktūra, kuri leidžia mums atitrūkti nuo savęs pačių — kad ir kas mes būtume, ir pažvelgti kur kas plačiau. Šios struktūros pamatinių prielaidų negalima gauti iš mūsų konkrečių ir atsitiktinių gyvenimiškų požiūrių, nors toji struktūra, jeigu ji yra pateisinta iš universalesnės perspektyvos, gali suteikti teisę remtis tokiais siauresniais požiūriais. Kadangi individai labai skirtingi ir kiekvienas gyvena sudėtingą asmeninį gyvenimą, tai suprantama, jog universalus požiūris negali lengvai atimti šios teisės. Bet jis greičiausiai neleis paversti neasmeniniu tokį požiūrį, kuris faktiškai yra konkretaus individo ar partijos požiūris, taip pat neleis jam užgožti kitų individų ar partijų, kuriems jis nepriimtinas, požiūrių. Taip ypač atsitinka tada, kai politiškai arba socialiai mums primetamos institucijos, kurios kontroliuoja mūsų gyvenimą, kurių negalime išvengti ir kurios yra palaikomos jėga.

Moralė gali padėti mums atitrūkti nuo savęs pačių įvairiais būdais arba skirtingu mastu. Pirmasis ir geriausiai pažįstamas žingsnis — tai pripažinti, jog tai, ko mes norime, neturi priklausyti vien nuo mūsų interesų ir troškimų. Kitų žmonių interesai yra tokie pat svarbūs kaip ir mūsų, tad turime norėti kuo labiau suderinti savo interesus su jų interesais. Bet liberalus nešališkumas aprėpia kur kas daugiau, nes mėginama ir epistemologinį moralės standartą paversti neasmeniniu.

Mintis yra ta, jog kai mes žvelgiame iš šalies į tam tikrus savo įsitikinimus, kad ir kaip mes patys juos pateisintume, iš tikrųjų apeliavimą į jų teisingumą reikia suprasti tik kaip apeliavimą į mūsų pačių įsitikinimus, o pastaruosius reikėtų traktuoti tik kaip tokius įsitikinimus, kol bus įmanoma įrodyti, jog jie pateisinami kur kas neasmeniškesniu požiūriu. Jeigu to nepadarome, šie įsitikinimai, kada jais remiamės tam tikros rūšies moralinėje argumentacijoje, tėra tik asmeninės perspektyvos aspektai. Į juos reikia atsižvelgti, bet ne daugiau.

Tai nereiškia, kad turime liautis jais tikėję, tai yra tikėję, jog jie *teisingi*. Vertinant juos kaip asmeninius įsitikinimus, jie gali būti tinkamai pagrįsti ar bent jau nebūti nepagrįsti: asmeninio racionalumo standartai skiriasi nuo epistemologinės etikos standartų. Šitai reiškia tik tai, kad politinio argumentavimo perspektyvos požiūriu galime būti priversti kai kuriuos savo įsitikinimus — moralinius ar religinius, ar net istorinius, ar mokslinius — laikyti tiesiog asmeniniais įsitikinimais, o ne tiesomis, kol bus galima jiems duoti tam tikrą neasmeninį, šiai perspektyvai tinkamą pateisinimą. Po to bus galima be išlygų apeliuoti į juos kaip į tiesas.

Mes pripažįstame epistemologinę asmeninės ir visuomeninės sričių skirtį: esu priverstas tam tikruose kontekstuose savo įsitikinimus traktuoti tik kaip įsitikinimus, o ne tiesas, nors ir kiek būčiau įsitikinęs jų teisingumu ir tai žinočiau. Tai nėra tas pat kaip skepticizmas. Žinoma, jeigu kuo nors tikiu, tai tikiu, jog tai teisinga. Galiu pripažinti galimybę, kad tai, kuo tikiu, gali būti klaidinga, bet negaliu manyti, jog ši galimybė realizuota — juk kuris nors mano dabartinis įsitikinimas yra klaidingas. Vis dėlto įmanoma atskirti mano požiūrį į savo įsitikinimą nuo mano požiūrio į tą dalyką, kuriuo tikiu, ir tam tikruose pateisinimo kontekstuose remtis tik savo įsitikinimu, o ne jo teisingumu.

Taip yra todėl, kad jeigu nėra jokio būdo, leidžiančio neasmeniniu požiūriu pritaikyti skirties tarp mano tikėjimo kuo nors ir šio tikėjimo teisingumo, tai apeliavimas į jo teisingumą prilygsta apeliavimui į mano tikėjimo teisingumą. Norėdamas parodyti, kad šie dalykai netapatūs, turėčiau parodyti, kaip galima pritaikyti šią skirtį politiniame ginče, kad nebūtų slapčia perimtas mano asmeninis pradinis požiūris, pvz., kad objektyvi tiesa nebūtų apibrėžiama mano išpažįstamos religijos ir mano dabartinių įsitikinimų požiūriu. Turiu sugebėti pripažinti, jog galėčiau pasirodyti klystąs tam tikrų vertinimo standartų požiūriu, kai juos gali pripažinti ir tie, kurie nesutinka su manimi, bet taip pat siekia neasmeninio požiūrio. Apeliavimas į tiesą kaip į įsitikinimo priešybę yra suderinamas su šalių nesutarimu, bet jis privalo implikuoti galimybę neasmeniškai remtis tam tikru standartu, net jeigu šiuo momentu tai nepadeda pašalinti mūsų nesutarimo.

VII

Kas iš tikrųjų sunku — tai suteikti prasmę šiai idėjai — idėjai kažko, kas nėra nei apeliavimas į mano paties įsitikinimus, nei apeliavimas į bendrus mūsų visų įsitikinimus. Antrasis dalykas neįmanomas, nes kaip tik bendrais įsitikinimais kartais stengiamasi pateisinti naudojamas prievartos priemones, kurioms nebūna visuotinai pritariama. Reikia skirti dvi nesutarimų rūšis. Vienu atveju nesutarimų pagrindas būna toks, kad dauguma teisingai elgiasi panaudodama politinę galią savo nuomonei įtvirtinti, kitu atveju jis būna toks, kad tai būtų klaida, jeigu dauguma šitaip darytų.

Norėdami aiškiai atskirti šiuos du dalykus, negalime tiesiogiai remtis pagrįstų ir nepagrįstų įsitikinimų skyrimu. Sakydami, kad politinės galios panaudojimą galima pateisinti tik nurodant prielaidas, kurių kiti negalėtų pagrįstai atmesti, neleistinai apribotume politinę valdžią (nors ją apribotume mažiau, negu sakydami, kad prielaidas turi *realiai* pripažinti visi). Jeigu apskritai reikalai susiklosto taip, kad negalima pagrįstai atmesti tokių prielaidų, ši galimybė atmesti turėtų atsirasti aukštesniame lygmenyje — mėginant pateisinti kokį nors mažiau griežtą standartą, kurio pagrindu teisinami konkretūs politinės galios panaudojimo atvejai.

Protingi žmonės gali nesutarti ne tik dėl religinių doktrinų ir pamatinių tinkamo gyvenimo sampratų, bet ir dėl valstybinio švietimo ir sveikatos apsaugos mastų, socialinės rūpybos, gynybos politikos, aplinkos apsaugos ir daugybės kitų dalykų, kurie liberaliose visuomenėse reguliuojami per įstatymų leidybą. Kuo šie nesutarimai skiriasi nuo tų, kurie iškyla, kai liberalizmas atmeta daugumos valdžią? Kada argumentus kokio nors įsitikinimo naudai galiu laikyti tokiais objektyviais, kad jie leidžia man remtis jais politiniame ginče ir pasikliauti jais net tada, kai kiti jų iš tikrųjų nepripažįsta, ir net tada, kai pagrįstai būtų galima juos atmesti? Kokios rūšies turėtų būti tie argumentai, kad aš nebūčiau kaltas, jog remiuos tiesiog savo įsitikinimu, o ne kokiu nors bendru pateisinimo pagrindu?

Kalbėdamas apie bendrą pagrindą, aš neturiu omenyje tylaus sutarimo dėl prielaidų, kurios leistų ginčytinas pretenzijas iš principo patenkinti tokiu būdu, kurį visos šalys pripažintų esant teisingą. Norint ką nors viešai pateisinti realaus nesutarimo kontekste,

pirmiausia reikia būti pasiruošusiems leisti kitiems kritikuoti jūsų argumentus, taip pat suprasti, jog pasitelkus bendrą kritinį racionalumą ir atsižvelgus į kitų turimus faktinius įrodymus, gali paaiškėti, kad kas nors klysta. Tai reiškia, jog turi būti įmanoma kitiems parodyti, kuo grindžiami jūsų įsitikinimai. Tad jeigu jūs tai kartą padarėte, *jie turi tai, ką turite jūs,* ir gali nuspręsti remdamiesi tuo pačiu pagrindu. Tai padaryti nėra įmanoma, jeigu jūsų įsitikinimų šaltinis iš dalies yra asmeninis tikėjimas arba apreiškimas, nes išsakyti kitam savo tikėjimą arba apreiškimą nereiškia duoti jam tai, ką turite. Jūs tai duodate jam, kada pateikiate faktinius įrodymus arba išdėstote savo argumentus.

Antra, norint ką nors viešai pateisinti, reikia tikėtis, kad jeigu kiti, kurie nepripažįsta jūsų įsitikinimų, klysta, tai turbūt įmanoma paaiškinti jų klaidą, kuri nėra neištaisoma. Būtent paaiškinimas neturi virsti paprastu tvirtinimu, kad jie netiki tiesa (tuo, kuo tikite jūs), — būtina paaiškinti jų klaidingą įsitikinimą kaip jų pateikiamų faktinių įrodymų klaidas, arba nustatyti klaidas, kurias jie daro apibendrindami faktus, arba aiškinti jas kaip argumentacijos, vertinimo ir t.t. klaidas. Ne visada galima turėti pakankamai būtinos informacijos tokiam paaiškinimui, bet privalu tikėti, kad tokia informacija egzistuoja ir kad asmens įsitikinimai bus pateisinami ir išsamiai ištyrus kitų asmenų įsitikinimų prielaidas. Šiuos du požiūrius galbūt padėtų suderinti idėja, jog nesutarimą, kuris iškyla dėl objektyvaus bendro pagrindo, privalu atvirai ir iki galo ištirti ir tęsti, kad galų gale jis netaptų gryna nesuderinamų asmeninių požiūrių konfrontacija. Manau, kad konfliktai dėl religinio tikėjimo neišlaiko šio testo, lygiai kaip jo neišlaiko dauguma empirinių ir daugelis moralinių nesutarimų.

Aš nepaliečiau plataus klausimo — ar esama reikšmingų pamatinių moralinių pažiūrų skirtumų, kurie taip pat neišlaiko testo, o jeigu taip, tai kaip nubrėžti liniją tarp šių ir kitų atvejų, kurie aktualūs visuomenės gyvenime. Jaučiu, kad mano apibūdintas liberalus apribojimas turi būti taikomas, turint omenyje dabartinę moralinės diskusijos būklę, ne tik prievartiniam religinių pažiūrų įtvirtinimui, bet ir kai kuriais kitais atvejais. Pvz., paminėčiau abortus, seksualinį elgesį ir gyvūnų žudymą maistui. Žinoma, jeigu mes

24 -678

susilaikome nuo to, kad prievarta bruktume bet kokį moralinį požiūrį į šiuos dalykus, turime tą patį rezultatą, kokį turėtume, jeigu įstatymai būtų grindžiami pozityviu požiūriu, jog leistina viskas, ką žmonės nutaria daryti šiose srityse. Bet šie du apribojimo pateisinimai labai skiriasi, ir jeigu aš teisus, pirmasis yra priimtinas tiems, kurie gali atmesti antrąjį.

Norint apginti šį teiginį, reikėtų nuodugnios šių problemų analizės. Aš mėginčiau argumentuoti, kad tokie nesutarimai galų gale virsta gryna asmeninių moralinių įsitikinimų priešprieša, o tai apčiuopiamai skiriasi nuo tokių nesutarimų, kai problema sprendžiama atsižvelgiant į svaresnius argumentus, susijusius su problema. Žinoma, egzistuoja abiejų šalių motyvai ir argumentai, bet jie išsemiami kitokiu ir kur kas asmeniškesniu būdu negu, pvz., argumentai dėl „gerovės mokesčių" arba pritarimo rėmimo politikai. Tai nereiškia, kad tokie nesutarimai negali tapti visuomeniniais, kai toliau ieškoma bendro argumentacijos pagrindo. Bet visada kokiu nors klausimu besiginčijančių šalių pateisinimus gali sustabdyti moraliniai instinktai, kurie tiesiog glūdi priešingų šalių požiūriuose. Tada šie pateisinimai labiau primena konfliktus dėl asmeninių religinių įsitikinimų.

Suprantu, jog tai yra miglota. Taip pat kyla ir kita problema: kodėl negalima to paties pasakyti apie kai kurias fundamentalias problemas, aiškiai priskirtinas visuomeninei sričiai? Argi žmonių nesutarimai dėl to, kiek morali branduolinio stabdymo politika ar mirties bausmė, nėra tokie pat svarbūs ir asmeniški kaip ir jų nesutarimai dėl abortų?

Šį klausimą reikia svarstyti kur kas nuodugniau, negu galiu čia tai daryti. Trumpai kalbant, mažai tikėtina, kad šie klausimai sulauks liberalios tolerancijos, nes jie nėra individualaus elgesio, kurį valstybė gali nutarti reguliuoti arba ne, dalykas. Taigi jei atsisakoma pateisinti valstybės galios panaudojimą remiantis konkrečiu požiūriu į moralinę problemą, negalima padaryti jokios išvados, ką turėtų daryti valstybė. Mirties bausmės taikymo arba branduolinių ginklų turėjimo klausimų negalima palikti asmeninei kiekvieno piliečio sąžinei: tai spręsti *privalo* valstybė[17].

[17] Atsisakymas dėl įsitikinimų tarnauti armijoje yra kitas reikalas: jo teisinį pripažinimą, ko gero, galima paaiškinti mano ginamu liberaliu principu.

Tą patį klausimą galima iškelti ir svarstant pamatines socialinio teisingumo problemas: tai ekonominių liberalų konfliktai su radikaliais libertarais arba su radikaliais kolektyvistais, kurie individualizmą laiko blogiu. Čia aš duočiau daug sudėtingesnį atsakymą. Netikiu, kad šios moralinės prieštaros yra tokios pat „asmeniškos" kaip ir kitos: net radikalūs nesutarimai dėl laisvės ir paskirstomojo teisingumo paprastai būna kokios nors viešos diskusijos objektas. Kita vertus, socialinis aprūpinimas nėra tokia svarbi valstybės funkcija kaip karas: čia tikrai įmanomi savanoriški kolektyviniai veiksmai. Tad kiek kai kurie iš šių nesutarimų panašūs į religinius nesutarimus, tiek turėtų būti vietos liberaliai tolerancijai ekonomikos srityje — pvz., privačią nuosavybę turėtų toleruoti net tie, kurie mano ją esant blogiu.

VIII

Svarbu pabrėžti, kad nedogmatiniai moraliniai nesutarimai, iškylantys visuomeninėje plotmėje, vis dėlto iš tikrųjų gali būti neišsprendžiami. Turimas bendras pamatas dar nereiškia, kad žmonės iš tikrųjų susitars. Be to, tai nereiškia, kad faktais galima pagrįsti tik vieną įsitikinimą. Aš galiu laikytis įsitikinimo, paremto objektyviai pateisinamais argumentais, ir norėti, kad šis įsitikinimas taptų visuomeniniu įsitikinimu. Bet tuo pat metu galiu pripažinti, kad kiti asmenys, kurie svarsto šį pateisinimą ir vis dėlto atmeta mano įsitikinimą, nėra iracionalūs ar neprotingi, nors ir manau, jog jie klysta.

Mano mintis yra ta, kad tokiu atveju egzistuoja bendras argumentas, kuriam pritaria abi šalys. Bet remdamosi šiuo argumentu, jos daro skirtingas išvadas, nes, kadangi jos yra ribotos, negalima tikėtis, jog jos sugebės puikiai pasinaudoti šiuo argumentu[18]. Skirtingus įrodymus lemia skirtingas žmonių patyrimas bei skirtingi liudijimai ir argumentai, su kuriais jiems teko susidurti. Dar svarbesni skirtumai išryškėja, kai vertinami įrodymai ir argumentai, o

[18] Tai primena „laisvo viešojo proto" sampratą, kurią Rawlsas dėsto savo darbo „The Idea of an Overlapping Consensus" antrame skyriuje.

šie skirtumai neišvengiamai lemia priimamų sprendimų skirtumus. Pačiais reikšmingiausiais atvejais pagrįstas įsitikinimas nebūna tiesioginė aiškaus argumentavimo išdava — štai kodėl gali pagrįstai nesutarti net tie, kurie apskritai sutaria dėl to, kokie argumentai svarstomu klausimu yra svarbūs ir kokių šiuo atveju turima įrodymų ir argumentų. (Kai kuriais atvejais jie gali net tiksliau susitarti dėl to, kokie įrodymai, kurių kol kas nėra, galutinai parodytų, kas yra teisus; bet nebūtinai taip turi būti sprendžiami realūs, pakankamai bendri arba vertybiniai klausimai.)

Manau — nors norėčiau sugebėti tai išsakyti aiškiau, — kad nesutariančios šalys gali manyti, jog jos remiasi bendru, objektyviu argumentavimo metodu, kurį kiekviena iš jų interpretuoja ir taiko per prastai. Todėl jos teisėtai gali teigti, jog remiasi ne vien savo asmeniniais, subjektyviais įsitikinimais, bet ir bendru argumentu, kuriuo gali naudotis visi ir kurį visi gali pasitelkti, net jeigu ne visi vienodai interpretuoja iš jo plaukiančias išvadas.

Čia susiduriame su šiokiu tokiu paradoksu: kaip aš galiu kuo nors tikėti, jeigu manau, jog kiti, susipažinę su tais pačiais argumentais, gali pagrįstai atsisakyti tuo tikėti? Ar tai nereiškia, kad tuo tikiu, bet taip pat manau, jog būtų protinga, jeigu *aš* tuo netikėčiau? Ar tai įmanoma?

Ką gi, galbūt, jeigu aš iš tiesų manau, kad aplinkybės yra tokios, kokios yra, o aš esu toks, koks esu, ir todėl būtų protinga man netikėti *p*, tad aš negaliu tuo tikėti. Bet galiu manyti, kad būtų protinga, jeigu kas nors kitas tikėtų arba netikėtų *p*, remdamasis įrodymais, kuriuos aš galiu gauti ir kuriuos aš galiu konkrečiai nurodyti, — vadinasi, vis dėlto suvokiu tuo tikįs. Galbūt šiuo atveju aš taip pat privalau manyti, kad *man*, koks aš esu, nebūtų protinga netikėti tuo remiantis tais įrodymais, nors nežinau, kodėl. Tai būtų teisinga, ir visai nesvarbu, ar mano argumentai yra labai asmeniški, ar neasmeniški ir objektyvūs. O dėl to, kas lemia sprendimą, tai gali būti pakankamai daug panašių į mane žmonių. Tad jeigu aš manau, kad jie pagrįstai galėtų netikėti *p*, aš negaliu pagrįstai tuo tikėti. Bet jeigu ir yra tokia grupė asmenų, ji nėra visa mano politinė bendruomenė ir negali lemti visuomeninio pateisinimo standarto.

Todėl turime pripažinti, kad visuomenės plotmėje gali būti pakankamai motyvų, susijusių ne tik su vienu klausimo aspektu, tad pagrįstas įsitikinimas iš dalies yra vertinimo reikalas ir jo nelemia vien viešai žinomi argumentai. Bet nemanau, jog dėl to skirtumas tarp bendro viešo nesutarimo ir nesutaikomos subjektyvių įsitikinimų prieštaros tampa pernelyg retas, kad nebūtų politiškai reikšmingas. Vertinimas nėra tas pat, kas tikėjimas arba gryna moralinė įžvalga.

Žinoma, daugeliu atvejų bus ginčytina, ar apeliavimas į tiesą nevirsta apeliavimu į tikėjimą: kai kurie žmonės gali mėginti neigti objektyvų, viešą mokslinių metodų, kuriuos dauguma iš mūsų laikytų aiškiais neasmeninio verifikavimo pavyzdžiais, statusą, o kiti galėtų reikalauti, jog būtų pripažintas objektyvus kokių nors teologinių argumentų arba apreiškimo formų statusas. Be abejonės, tikintieji šiuo atžvilgiu skiriasi: vieni neigs, jog tikėjimo klausimus galima svarstyti, bet kiti, ko gero, teigs, jog jų doktrinų tiesa pagrįsta objektyviais argumentais ir visiems akivaizdžiais faktiniais įrodymais. Šiuos klausimus reikia aptarti paeiliui; aš neturiu visuotinio testo, leidžiančio patikrinti visuomeninį epistemologinį pateisinimą, kuris, kartoju, nėra tas pat, kas tarpasmeninis susitarimas. Bet manau, jog pamatinė mintis išlieka suprantama, net jeigu jos taikymas yra problemiškas[19]. Apeliuojant į tiesą politiniame ginče, reikia objektyviai atskirti tikėjimą ir tiesą, o tai galima padaryti ar bent jau suprasti vadovaujantis viešu požiūriu į šį ginčą. Nesutarimai dėl tiesos turėtų būti aiškinami kaip skirtingų sprendimų, kurie atsiranda vartojant bendrą argumentą, rezultatas.

Priešingu atveju apeliavimas į tiesą virsta apeliavimu į tai, kuo aš tikiu, o politinėje argumentacijoje tikėjimas įgyja labai įvairią reikšmę. Žvelgiant neasmeniniu požiūriu, pats faktas, jog žmogus turi tam tikrus religinius arba moralinius įsitikinimus, pats savaime yra gana svarbus sprendžiant, kaip jį reikėtų traktuoti ir ką jis turėtų daryti, bet šis faktas nėra tiek svarbus, kiek būtų svarbi tų

[19] Gali būti, kad toliau plėtojant šią mintį, būtų taip pat pašalinti nesutarimai, kurie atsiranda dėl sudėtingos ir subtilios argumentavimo formos, o tokio argumentavimo išvadų neįmanoma patikrinti niekaip kitaip. Bet čia aš neketinu plėtoti šios minties.

įsitikinimų tiesa, jeigu būtų galima pripažinti ją esant politinės argumentacijos prielaida. Skiriant šiuos dalykus, neliktų vietos polinkiui neasmeniškai pripažinti bendrą teisę mėginti panaudoti valstybės galią tam, kad būtų apribota kitų laisvė siekiant priversti juos gyventi taip, kaip, mano *įsitikinimu*, jie turi gyventi. Niekas iš mūsų nenorėtų, kad mūsų laisvę ribotų kiti, remdamiesi tokiais argumentais. Bet jeigu aš teisus, tai apeliavimas į kokios nors religijos tiesą norint pateisinti prievartą kaip tik ir virsta tokiu apeliavimu į įsitikinimą.

Dabar galime grįžti prie ketvirtos ir penktos pozicijų skirtumo, kurį palikome nepaaiškintą V skirsnio gale. Kodėl laisvė yra neutralesnis vertinimo standartas negu preferencija ir patenkinimas? Aš mėginau paaiškinti, kodėl tikintysis, paklaustas: „Kaip jums patiktų, jeigu jums būtų trukdoma praktikuoti savo religiją?", negali teisėtai atsakyti: „Tai priklauso nuo to, ar ši religija teisinga, ar ne". Bet kodėl tas pats argumentas neleidžia panašiai atsakyti į klausimą: „Kaip jums patiktų, jeigu jums būtų trukdoma daryti tai, ką norite daryti?" — būtent: „Tai priklauso nuo to, kas tai yra ir kodėl aš noriu tai daryti"?

Manau, šis atsakymas apskritai nėra leistinas todėl, kad sprendiniai, kuriais jis grindžiamas, nebūtinai turi būti grynai asmeninio pobūdžio įsitikinimai, bet gali pretenduoti į tam tikrą objektyvumą, ir todėl juos galima iš dalies viešai pateisinti, o tai leidžia panaudoti juos politinei argumentacijai. Žinoma, jie kartais atrodys esą neleistinai asmeniški arba siauri, bet jie nebūtinai turi būti tokie: galima įrodinėti, kad tam tikrų troškimų patenkinimas yra bevertis arba žalingas dalykas visuomeninių ir objektyvių standartų požiūriu. Priešinimasis preferencijai ir patenkinimui kaip visuomeniniam vertingumo matui gali būti objektyvus tokia prasme, kokia negali būti priešinimasis religinei laisvei.

IX

Net jeigu galima šitokiu būdu ginti tam tikrą liberalaus nešališkumo formą, jai tenka kovoti su tais tvirtais asmeniniais įsitikinimais, kuriuos ji šalina iš politinės argumentacijos arba pripažįsta tik griežtai apribotus. Tai yra visuotinė etikos problema: neasme-

niškas požiūris nenuslopina asmeninių motyvų ir gali iškilti dideli sunkumai mėginant apriboti jų poveikį.

Sunku pasakyti, kokią reikšmę gali įgyti liberali nešališkumo atmaina, kai ji pradeda konfliktuoti ne vien su grynai asmeninio pobūdžio interesais, bet ir su nešališku taikymu konkretesnių vertybių, kurių neįmanoma visuotinai pripažinti. Iškelkime neasmeninio pobūdžio klausimą: ar mano ištikimybė religinei tolerancijai leis smarkiai priešintis sveikatos vertybei, jeigu reikėtų dėl jos apsispręsti krikščioniui mokslininkui? O kaip stipriai neasmeninė vertybė — tai, kad tau nebūtų trukdoma praktikuoti savo religijos, — gali priešintis mažiau nešališkam, bet vis dėlto neasmeniniam kataliko interesui sielų išganymu?

Tokiais atvejais visuomeninio pateisinimo sąlygos apverčia santykišką įvairių vertybių reikšmę, kurią jos turi privačiame gyvenime. Tikinčiajam išganymas yra svarbesnis negu laisvė, tačiau jis negali apeliuoti į išganymo svarbą politiškai teisindamas laisvės apribojimą, nes laisvė yra visuomeniškai pripažįstama vertybė, o išganymas nėra tokia vertybė. Galima paklausti, ar pats liberalaus nešališkumo standartas atitinka neasmeniško pateisinamumo, būtino norint pripažinti jį viešu dalyku, sąlygas. Manau, kad atitinka, nes jį galima ginti ir kritikuoti remiantis kaip tik tokio tipo argumentais, kuriuos aš mėginau suformuluoti. Ir pridurčiau, kad šio standarto pretenzijos į objektyvų statusą priklauso nuo to fakto, jog kai kurie žmonės gali jo nepripažinti todėl, kad atmeta patį neasmeninio pateisinamumo reikalavimą. Net ir pripažįstantys šį reikalavimą gali nesutarti, kaip jį reikėtų taikyti, bet tai jau kitas klausimas.

Liberalizmas yra reikli doktrina. Mėginant jį apibūdinti, vis dar iš dalies skaidoma moralės sritis. Palyginti griežtas jo nešališkumas tinkamas tik vientisoms ir priverstinėms socialinėms ir politinėms institucijoms. Galima paklausti, kodėl. Kodėl negalima to paties standarto taikyti teisinant visus veiksmus, kurie paliečia, net ir netiesiogiai, kitų interesus? Iš dalies į tai jau atsakėme: kada verčiame žmones tarnauti tikslui, kuris jiems svetimas ir kurio negalime objektyviai pateisinti, tada itin smarkiai pažeidžiame Kanto reikalavimą traktuoti žmones ne vien kaip priemones, bet ir kaip tikslus. Prievartos pateisinimas turi atitikti itin griežtus standartus.

Pateikčiau ir kitą atsakymą: čia susiduriame su moralinio darbo pasidalijimo tarp visuomenės ir individo atveju, kuris atitinka kiekvieno iš mūsų požiūrių dvilypumą[20]. Mes tiesiogine šio žodžio prasme eksternalizuojame iš neasmeninio požiūrio kylančius reikalavimus atiduodami į socialinių ir politinių institucijų rankas uždavinį įtvirtinti pačius bendriausius siekius padėti kitiems žmonėms ir juos tramdyti. Padėdami išlaikyti šias institucijas, idealiu atveju mes galėtume laisvai gyventi asmeninį gyvenimą atsiduodami kur kas asmeniškesniems prisirišimams, įsipareigojimams ir užgaidoms. Daugumai iš mūsų nepakeliamai įgrystų moralė, reikalaujanti viską, ką padarėme ir kiek tai darė įtaką kitiems, pateisinti motyvais, kuriuos būtų galima apginti neasmeniniu požiūriu.

Liberalus apribojimas to, į ką galime apeliuoti, netaikomas veiklos apskritai pateisinimui. Jis leidžia individams laisvai tvarkyti savo asmeninį gyvenimą (ir kiek mažiau reguliuoti, nors tai yra problemiškas tarpinis atvejis, savo vaikų gyvenimą) vadovaujantis grynai asmeninėmis sampratomis, kaip reikia gyventi. Svarbu, kad jis taip pat leidžia jiems laisvai vadovautis savo nuomone sprendžiant, kaip jie pagelbės kitiems arba padės kitiems išvengti žalos ar nelaimės tada, kai šito daryti jų neįpareigoja nei moralės, nei teisės reikalavimai.

Visų svarbiausia yra tai, kad šis apribojimas išplečia politinės veiklos sritį, kuri demokratijos sąlygomis leidžia individams įgyvendinti savo tikslus ir interesus. Į ją yra perkeliamas platus spektras įstatymų leidybos ir bendruomenės klausimų, kurių sprendimą pradeda lemti daugumos arba mažumų koalicijų preferencijos. Šiais atvejais laiminčios šalies požiūriui mes nesuteikiame neasmeninio pobūdžio statuso. Spręsdami kai kuriuos klausimus, visokiausių priešingų asmeninių preferencijų arba nuomonių balansavimą mes, ko gero, laikome dalyku, su kuriuo sutinkame vertindami jį neasmeniniu požiūriu.

Liberalizmas tikrai nereikalauja, kad mes gyventume, net gyvendami kaip politinės būtybės, pagal griežtai nešališkus princi-

[20] Žr. T. Nagel. *The View from Nowhere.* — New York: Oxford University Press, 1986, p. 188, 206—207.

pus. Bet jis reikalauja, kad tam tikri apribojimai, kurių mes laikomės įgyvendindami savo asmeniškesnes vertybes ir pripažindami galimybę būti priklausomiems nuo kitų žmonių vertybių, būtų pateisinami griežtai nešališkai. Tai reiškia, kad šie rėmai turi atlaikyti stiprų moralinį ir motyvacinį spaudimą.

Tikroji problema yra kaip tik ne santykinis stiprumas, bet santykinis prioritetiškumas. Liberalus nešališkumas nekonkuruoja su konkretesnėmis vertybėmis kaip viena iš daugelio galimų gėrio sampratų. Jeigu taip būtų, jis taptų nesuprantamas, nes turėtų ginti savo nešališkumą nuo alternatyvių sampratų, o tai baigtųsi beprasmiu aukštesnio lygmens požiūrių regresu ieškant bendro pagrindo tarp liberalizmo ir sektantiškesnių pažiūrų. Bet liberalizmas nereikalauja, kad jo šalininkai pralenktų jį patį, darydami kompromisus su antiliberaliomis pažiūromis. Jo tikslas — pateikti maksimaliai nešališką teisingumo standartą, kuris turėtų pirmenybę prieš siauresnes sampratas, kai nustatinėjama, ką gali mums primesti kiti žmonės, ir atvirkščiai. (Tai nėra tiesiog gerai žinoma teisingumo prioriteto prieš gėrį doktrina, nes kai kurios siauresnės pažiūros, kurios yra subordinuotos liberalizmui, pačios gali būti teisingumo sampratos.)

Tikrosios problemos, kurias kelia šis požiūris, atsiranda dėl jo interpretacijų, o ne todėl, kad jis yra ginčytinas. Privalu skirti dviejų tipų argumentus, kuriais grindžiamas įsitikinimas. Nė vieni iš jų nerodo, kad tie, kurie atmeta įsitikinimą, būtinai tai daro nepagrįstai, bet vieni iš jų pateisina politinės galios panaudojimą, o kiti — ne. Taip pat privalu paaiškinti, kodėl iš šio skyrimo plaukia tokia išvada ir kaip šį skyrimą reikia taikyti. Žinoma, liberalus nešališkumas pretenduoja į autoritetą, kuris iš tikrųjų nebus visuotinai pripažintas. Todėl kai kuriais atvejais pateisinimai, kuriuos jis pateikia, kai yra priešinamasi konkrečių vertybių primetimui, negarantuos realaus visuotinio sutarimo. Bet kadangi jis iš esmės yra moralinė pozicija, šitai nestebina.

Versta iš: Nagel T. *Moral Conflict and Political Legitimacy* // *Philosophy Public Affairs*. — 1987. — Vol. 16. — No 3. — P. 215—240

III

JOSEPH RAZ

LIBERALIZMAS, AUTONOMIJA IR NEUTRALAUS RŪPINIMOSI POLITIKA

1. Liberalizmas ir suvaržymas

Anot apibrėžimo, liberalas yra asmuo, tikintis laisve[1]. Bet nieko nuostabaus, kad liberalai tiki laisve dėl įvairių priežasčių ir skirtingais būdais savo tikėjimą paverčia politine doktrina ir veiksmu. Galima išskirti tris liberalaus politinio mąstymo tradicijas, ir nors jos dažnai derinamos, jas galima nagrinėti atskirai. Pirmosios tradicijos požiūriu, laisvę laiduoja ją palaikanti prielaida. Jeigu prielaida nereiškia nieko daugiau, išskyrus tai, kad kiekvieną politinį laivės sumažinimą reikia pateisinti, tai ši prielaida yra racionalumo, o ne laisvės prielaida. Apskritai visi veiksmai turi būti racionaliai pateisinami[2]. Liberali doktrina atspindi ypatingą laisvės svarbą politiniuo-

[1] M. Cranston. „Liberalism". — In *Encyclopaedia of Philosophy*, P. Edwards ed. — New York, 1967.

[2] Klystume manydami, jog racionalumo prielaida verčia aiškinti tik politinių pokyčių priežastis ir todėl skiriasi nuo laisvės prielaidos tuo, kad ji yra konservatyvi prielaida, sankcionuojanti status quo. Reikia skirti du klausimus. Teisinti egzistuojančią politinę santvarką yra vienas dalykas, teisinti egzistuojančios santvarkos keitimą yra kitas dalykas. Racionalumas skelbia, kad politinė santvarka yra pateisinama tik tuo atveju, jeigu ji pagrindžiama argumentais. Konservatyvios išvados plaukia iš jo tik tuo atžvilgiu, kad, keičiant politinę santvarką, reikalaujama atskirų argumentų. Bet žinoma, jog laisvės prielaida, kaip ji buvo anksčiau interpretuojama, suponuoja, kad esami nepateisinami laisvės suvaržymai būtų šalinami, jeigu yra — o jų ne visada būna — papildomų argumentų, įtikinančių, jog juos šalinant, nebus padaryta daugiau žalos negu gero. Todėl negriežta laisvės prielaida vengia konservatyvios tendencijos, susijusios su racionalumo reikalavimais. Straipsnyje nagrinėjami argumentai, liečiantys politinės santvarkos pateisinamumą, o ne konkrečias sąlygas, dėl kurių egzistuojančios santvarkos pokyčiai tampa pateisinami.

se kontekstuose. Kai kurie autoriai laisvės prielaidą interpretuoja kaip reikalavimą nurodyti itin svarius argumentus norint pateisinti kad ir menkiausią laisvės suvaržymą. Bet ar yra kokia nors priežastis šį sunkų reikalavimą taikyti kiekvienam politiniam veiksmui, kuris varžo laisvę? Sunku ne tik todėl, kad kai kurios laisvės yra bevertės. Pirmiausia sunku todėl, kad kartais suvaržius žmogaus laisvę, tam tikrais atžvilgiais apskritai padidėja jo laisvė, tačiau niekas kol kas patenkinamai nepaaiškino, kuo grindžiami palyginamieji visuminės laisvės vertinimai ir kokios yra tokių vertinimų ribos.

Antroji liberali tradicija pabrėžia absoliučias, arba beveik absoliučias, teises į tokias pamatines laisves kaip sąžinės ir žodžio laisvė ir laiko tai tobulu laisvės gynimu. Bet tokios doktrinos iškraipo laisvės vertę, traktuodamos ją kaip absoliutą (arba beveik absoliutą) vienose elgesio srityse ir kaip neegzistuojančią kitose srityse. Be to, jos pernelyg išpučia formaliąsias laisves ir ignoruoja jų tikrąją vertę individams. Ši vertė paprastai priklauso nuo santykiškos tų žmonių sėkmės kitose gyvenimo srityse[3].

Trečioji liberali tradicija gina laisvę pripažindama kokį nors politinio suvaržymo principą. Pasak tokių principų, kai kurie argumentai, kuriais galima pateisinti privačią veiklą, netinka politikos sričiai ir jų negalima naudoti norint pateisinti tam tikrus politinius veiksmus. Vadinasi, tokie principai saugo individų laisvę. Bet kitaip negu pamatinių laisvių doktrinos, kurios riboja valstybės galią skelbdamos, jog tam tikros elgesio sritys jai nepavaldžios (galbūt išskyrus ypatingus atvejus), politinio suvaržymo principai, kaip kad jie čia suprantami, neigia, jog tam tikri argumentai gali būti politinės veiklos ar tam tikros šitos veiklos rūšies pateisinimo pagrindas. Todėl apribojimo principų pripažinimas gali daryti įtaką visų ir kiekvieno politinio veiksmo vertinimui, o ne vien vertinimui tų veiksmų, kuriais įsibraunama į tam tikras privilegijuotas sritis. Žinoma, praktiškai jie gali apsaugoti nuo valdžios kišimosi vienas elgesio sritis labiau negu kitas.

[3] Žinoma, teorijos, priklausančios kitoms liberalioms tradicijoms, gali rekomenduoti kai kurioms šalims tam tikromis sąlygomis nusistovėjusį teisių bilį. Aš tekste komentuoju įprastines teises. Kai kurios teisės (pvz., teisės išvengti diskriminacijos) turi remtis šiame straipsnyje aptartais suvaržymo principais.

Principas yra suvaržymo principas, jeigu, ir tik jeigu, priežastys, laikomos netinkamomis politiniam veiksmui pateisinti, yra tikrai svarbios. Iš argumentų, kuriais ketinama parodyti, jog tam tikros priežastys nėra svarbios ir todėl nėra vertos dėmesio, neplaukia jokie suvaržymai. Suvaržymo principai grindžiami argumentais, kuriais siekiama parodyti, jog tam tikros priežastys, nors ir apskritai svarbios, neturėtų dėl (kai kurių) politinių veikėjų ar veiksmų prigimties būti laikomos priežastimis, pateisinančiomis tam tikrus (ar apskritai kokius nors) politinius veiksmus.

Locke'as išaugino pamatinių laisvių liberalizmo šaką, o Millis įtvirtino liberalią tradiciją, kurios išraiška yra suvaržymo principai. Daugelio liberalų nuomone, jų tikėjimą laisve iš esmės išreiškia žalos (kitiems) principas:

> Tas principas yra toks: vienintelis individualiu arba kolektyviniu požiūriu pateisinamas žmonijos tikslas kištis į bet kurio jos nario ar narių veikimo laisvę yra savisauga. Vienintelis tikslas, kurio siekiant galima teisėtai panaudoti jėgą prieš bet kurį civilizuotos bendruomenės narį be jo sutikimo, yra neleisti padaryti žalos kitiems[4].

Millio principą kartais klaidingai aiškindavo ir jo šalininkai, ir priešininkai, pasak kurių, šiuo principu neva teigiama absoliuti teisė, reikalaujanti nesikišti į „privačius" veiksmus. Kad principas neprieštarautų pamatinių laisvių tradicijai, jis buvo iškreiptas — Milliui buvo priskirtas įsitikinimas, jog esama veiksmų, kurie nedaro jokio poveikio kitiems (išskyrus tuos atvejus, kai jie nepatinka arba laikomi įžeidžiančiais ar amoraliais), o žalos principas buvo interpretuojamas taip, jog šis neva draudžiąs brautis į šią privačių veiksmų sritį. Bet Millis nedarė prielaidos, kad yra tokia privati sritis, o jeigu ji ir būtų, tai žalos principas susijęs ne vien su ja. Klausimą gerai paaiškina C. L. Tenas:

> Millio nuostatai nėra esminis dalykas, kad egzistuotų elgesio sritis, į kurią niekada nebūtų galima kištis. Millio statomos užkardos kišimuisi absoliutumas, arba jo nustatomas valstybės ir visuomenės galios taikyti prievartą „teorinis apribojimas" yra kitokie. Esama tam tikrų priežasčių kištis į individų elgesį, jas visuomet privalu atmesti kaip

[4] J. S. Mill. *On Liberty*, Everyman ed. — London, 1979, p. 72.

nesvarbias. Net kai kišimasis būna pateisinamas konkrečiu atveju, tai daroma dėl vienokių, o ne kitokių priežasčių[5].

Kitaip sakant, žalos principas yra suvaržymo principas. Pastaraisiais metais daug dėmesio sulaukė keletas kitų suvaržymo principų, kuriuos dėl jų esminių panašumų aš traktuosiu kaip daugybę neutralaus politinio rūpinimosi doktrinos apraiškų. „Valstybė, arba valdžia, kuri reikalauja... (piliečių) ištikimybės (kiti individai iš jų to nereikalauja), privalo būti skrupulingai *neutrali* savo piliečių atžvilgiu", — rašo Robertas Nozickas[6]. Autoriai, kurie išsiskiria egalitariniais liberaliais įsitikinimais, dažnai prisideda prie libertarinės orientacijos liberalų pritardami tokiems pat jausmams, nors paprastai labai skirtingai juos interpretuoja.

Politinio neutralumo doktrina teigia, kad (kai kurie) politiniai veiksmai turėtų būti neutralūs tinkamo gyvenimo idealų atžvilgiu ir kad tinkamo gyvenimo idealų įgyvendinimas ar palaikymas, nors ir vertingas pats savaime, nėra teisėtas (kai kurių) politinių veiksmų pagrindas. Tokia doktrina yra suvaržymo doktrina, nes (kaip čia suprantama) ji vienodai gina neutralumą tiek tikrų, tiek ir netikrų gėrio idealų atžvilgiu. Ji reikalauja ne vien to, kad atmestinų idealų palaikymas netaptų (kai kurių) politinių veiksmų pagrindu, bet taip pat ir to, kad būtų vienodai vengiama remti priimtinus, tinkamus ar trokštamus idealus.

Kai neutralaus politinio rūpinimosi principais stengiamasi pagrįsti politinę teoriją, šiuos principus galima laikyti mėginimu užčiuopti kertinę liberalizmo etoso prasmę. Ne visi įvairių neutralaus politinio rūpinimosi principų šalininkai pateikia juos kaip liberalizmo interpretacijas, bet šių principų prigimtis ir juos sukurianti kultūra suteikia jiems tokį pobūdį. Šioje esė kritikuojamos kai kurios neutralaus politinio rūpinimosi doktrinos versijos ir teigiama, kad toks įtikinamumas, kuris šioms versijoms, atrodo, itin būdingas, kyla iš gėrio sampratos, vertinančios autonomiją. Tačiau autonomijai reikia pliuralizmo, o ne neutralumo.

[5] C. L. Ten. *Mill on Liberty*. — Oxford, 1980, p. 40. Taip pat žr. Ruth Gavison. „The Enforcement of Morals and the Status of the Principle of Liberty". — In IYYVN 27 (1976/7) 274—294 (hebrajų kalba).

[6] R. Nozick. *Anarchy, State, and Utopia*. — New York, 1974, p. 33. Kursyvas — originale.

Antrame ir trečiame skirsniuose nagrinėjama politinio neutralumo prasmė ir daroma išvada, kad jokia politinė teorija negali būti neutrali. Tačiau politinė teorija gali siekti būti kuo neutralesnė. Todėl likusioje esė dalyje nagrinėjami ir kritikuojami kai kurie argumentai neutralumo naudai.

2. *Neutralumo formos*

Anksčiau pateiktoje citatoje Nozickas rašo apie neutralumą, egzistuojantį tarp individų. Aš kalbėjau apie neutralumą gėrio idealų atžvilgiu. Abi mintys glaudžiai susijusios. Individų diskriminavimas reiškia tai, kad vieniems iš jų lengviau įgyvendinti savo gėrio idealus negu kitiems. Bet svarbu skirti du politinio neutralumo principus:

A. Neutralumas, susijęs su kiekvieno individo galimybėmis įgyvendinti gėrio idealą, kurį jis arba ji pasirodo turįs.

B. Toks pat neutralumas kaip ir *A* atveju, bet taip pat atsižvelgiama į tikimybę, kad individas pripažins tą, o ne kitą gėrio sampratą.

Principas *B* yra radikalesnis. Kadangi nėra jokios ypatingos priežasties atiduoti pirmenybę *A*, o turint omenyje, kad neutralumą remiantys autoriai maža pasako šiuo klausimu, aš darysiu prielaidą, jog neutralumo doktrina gina *B* tipo neutralumą.

Svarbu suprasti, kas turima galvoje kalbant apie neutralumo *principus*. „Būti neutraliam... tai visokeriopai stengtis vienodai padėti arba trukdyti įvairioms šalims."[7] Tai yra pagrindinė neutralumo prasmė, kurią aš vadinsiu principiniu neutralumu. Šiuo požiūriu asmuo yra neutralus tik tuo atveju, jeigu jis gali daryti įtaką šalių sėkmei ir jeigu vienodai joms padeda ar trukdo. Be to, jis tai daro, nes tiki, kad yra priežasčių taip elgtis, o šias priežastis iš esmės lemia faktas, jog veiksmas daro vienodą įtaką šalių sėkmei. Šalutinė neutralumo prasmė ta, kad asmenys laikomi neutraliais, jeigu jie gali daryti įtaką šalių sėkmei ir jeigu jie daro vienodą įtaką visų šalių sėkmei nepriklausomai nuo priežasčių, dėl kurių tai daro. Kai žodis „neutralus" vartojamas šia prasme, aš kalbu apie šaluti-

[7] A. Montefiore. *Neutrality and Impartiality*, A. Montefiore ed. — Cambridge, 1975, p. 5.

nį neutralumą, nes čia neutralumas gali būti subjekto veiksmų visai atsitiktinis šalutinis, o ne sąmoningai siekiamas rezultatas.

Neutralumo principai teigia, kad yra priežasčių būti neutraliam. Į jas atsižvelgiama kiekvieną kartą, kai daroma vienoda įtaka šalių sėkmei (šalutinis neutralumas). Į šias priežastis atsižvelgia žmonės, kurie elgiasi neutraliai iš principo, t. y. tikėdami, jog nėra priežasties padėti ar trukdyti vienai šaliai daugiau negu kitai. Mus domina politinės teorijos, keliančios reikalavimą būti neutraliems, t. y. teorijos, kuriomis vadovaujantis iš principo elgiamasi neutraliai. Gali būti ir tokių teorijų, kuriomis vadovaujantis šalutinis rezultatas taip pat būna neutralus elgesys. Bet, mūsų nuomone, šios teorijos nėra pernelyg įdomios.

Neutralumas kartais suvokiamas taip, tarsi jis būtų bent jau prima facie būtinai pageidautinas. Jei taip, neutralaus rūpinimosi principai bent jau prima facie yra galiojantys. Bet anksčiau priimtas neutralumo apibrėžimas nesusijęs su painioje sampratoje įsišaknijusiu požiūriu, kad elgtis neutraliai — vadinasi, elgtis sąžiningai. Montefiore'is pateikia gerai žinomą pavyzdį:

> Du besiginčijantys vaikai gali kreiptis į tėvą, kad šis įsikištų. Jų tėvas gali žinoti, kad jeigu jis tiesiog „atsisakys kištis", vyresnysis, stipresnis ir ištvermingesnis, būtinai paims viršų... Kitaip tariant, jo sprendimas likti neutraliam mūsų turimo apibrėžimo požiūriu prilygs sprendimui leisti nugalėti iš prigimties stipriam vaikui. Bet silpnesniojo vaiko požiūriu šitokia neutralumo forma atrodytų labai keista[8].

Tačiau derėtų atsikirsti šiam priekaištui. Net jeigu (aš šito apskritai nepripažįstu) būtų galima pateisinti neutralumą kaip sąžiningų varžybų sąlygą, jo nederėtų tapatinti su veiksmais, laiduojančiais sąžiningas varžybas. Advokatas, atstovaujantis klientui teisme, prisideda prie to, kad byla būtų nagrinėjama sąžiningai, bet advokatas nebūna neutralus. Šis pavyzdys rodo tik tai, kad būna aplinkybių, kai elgtis neutraliai yra nesąžininga, net nebūna prima facie priežasčių būti neutraliam. Pavyzdys kaip tik nurodo atvejį, kada tėvas neturėtų būti neutralus net ir galėdamas taip pasielgti. Neutralaus politinio rūpinimosi pateisinimo klausimas sprendžiamas remiantis moraliniais ir politiniais argumentais, ir jo neįmanoma išspręsti vadovaujantis vien pačiu neutralumu.

[8] Ibid., p. 7.

Neutralaus politinio rūpinimosi doktrinos šalininkų požiūriai gali būti skirtingi daugeliu klausimų. Bet visi jie pripažįsta vieną ar kitą iš anksčiau minėtų politinio neutralumo principų ir stengiasi jį įtvirtinti kokiu nors būdu įgyvendindami kurį nors iš suvaržymo principų, ribojančių galimybes politiškai panaudoti gėrio idealus.

1. Negalima atlikti ar pateisinti jokio politinio veiksmo tuo pagrindu, kad šitaip prisidedama prie gėrio idealo, arba tuo pagrindu, kad šis veiksmas leidžia individams siekti gėrio idealo.

2. Negalima atlikti ar pateisinti jokio politinio veiksmo tuo pagrindu, kad šitaip prisidedama prie gėrio idealo, išskyrus tą atvejį, kai stengiamasi visiems asmenims garantuoti lygias galimybes nepolitiniais veiksmais siekti savo gyvenime gėrio idealo ir prisidėti prie jo savo visuomenėje.

3. Negalima atlikti ar pateisinti jokio politinio veiksmo tuo pagrindu, kad šitaip prisidedama prie gėrio idealo, išskyrus tą atvejį, kai norima garantuoti visiems asmenims lygias galimybes siekti savo gyvenime gėrio idealo ir prisidėti prie jo savo visuomenėje ir sukurti galimybę jiems tai daryti politinėmis priemonėmis.

Pirmuoju principu siekiama įtvirtinti visų politinių pateisinimų politinį neutralumą nekreipiant jokio dėmesio į gėrio idealus. Antrasis ir trečiasis principai nėra tokie griežti. Antrasis principas leidžia atsižvelgti į gėrio idealus nustatant teisinę ir politinę politinių institucijų struktūrą, bet jis tai leidžia daryti tik tiek, kiek šito reikia tokiems instituciniams dariniams, kurie yra būtini norint garantuoti, kad visi asmenys turėtų lygias galimybes savo gyvenime arba visuomenėje prisidėti prie bet kurių jų pasirinktų gėrio idealų su sąlyga, jog šių idealų siekiama nenaudojant politinių priemonių. Trečiasis principas panašus į antrąjį savo reikalavimu, kad politinės institucijos garantuotų individams lygias galimybes siekti gėrio, bet jis leidžia jiems tai daryti taip pat ir naudojantis politinėmis priemonėmis. Todėl šiuo principu siekiama garantuoti konstitucijos neutralumą, bet ne visų konstituciją atitinkančių politinių veiksmų neutralumą.

Robertas Nozickas ir libertarinės orientacijos liberalai ištikimi pirmojo principo versijai. Johnas Rawlsas ir egalitarinės orientacijos liberalai pripažįsta principą, panašų į trečiąjį. Rawlso teorija

skiriasi nuo jo tuo, kad reikalauja lygių galimybių gėrio idėjai įgyvendinti tik tiek, kiek šios galimybės priklauso nuo lygios laisvės principo. O dėl viso kito, diferencijos principas leidžia pažeisti lygų priemonių, reikiamų gėriui įgyvendinti, skirstymą ten, kur tokie nukrypimai naudingi blogiausios padėties grupei. Pagaliau Rawlsui tik labai mažai rūpi pašalinti galimybių siekti gėrio nelygybę, nes ją lemia įgimti žmogaus gebėjimai.

Neutralaus *politinio* rūpinimosi doktrina teigia, kad politinių ir kitokių veiksmų skirtumas yra reikšmingas moraliniu požiūriu. Tai leidžia suponuoti šių dviejų veiklos sričių atskyrimą. Aš vengsiu išsamiai svarstyti šią kontroversišką temą. Politinį veiksmą čia suprantame kaip bet kurį politinės institucijos ar individo veiksmą, kuriuo siekiama padaryti įtaką politinių institucijų egzistavimui, sąrangai, galioms arba veiksmams[9]. Valstybė ir jos organai yra pagrindinės, bet nebūtinai vienintelės politinės institucijos. Principus, kuriais reikėtų vadovautis politinėje veikloje, galima vadinti politinės moralės principais. Neutralaus politinio rūpinimosi doktrina teigia, kad politinė moralė yra atskira moralės sritis, nes kai kurios svarbios priežastys negali būti (tam tikrų) politinių veiksmų prielaida. Be to, ji teigia, kad suvaržymo principus, kuriems ji pritaria, bent jau iš dalies pateisina faktas, kad jų paisymas garantuoja politinį neutralumą ir kad politinis neutralumas yra teisingumo prielaida.

3. *Griežtas politinis neutralumas neįmanomas*

Buvo įrodinėjama, kad neutralaus politinio rūpinimosi negali būti. Šiame skirsnyje nagrinėjame priekaištus, skirtus pirmiausia libertariniams principams, kuriais siekiama įgyvendinti neutralumą pašalinant iš politikos idealus, o po to — prieštaravimą tezei, kad galimas egalitarinis liberalus neutralumas, kurį mėginama įgyvendinti taikant tokius kaip antrasis ar trečiasis principai.

[9] Platesne prasme, tinkančia ir kitiems kontekstams, individų veiksmai yra politiniai tiek, kiek (1) yra tikėtina, kad jie paveiks politines institucijas arba jų veiksmus, arba (2) jais norima išreikšti, arba paprastai manoma, kad jie išreiškia, požiūrius ar pozicijas politinės moralės klausimais.

Kai kurie argumentai meta iššūkį ne tiek politinio neutralumo galimybei, kiek pačiai galimybei, kad apskritai įmanomas neutralumas kokiomis nors sąlygomis. Nepadėti yra ne tas pat, kas trukdyti. Neutralumas susijęs tik su tuo, kiek šalims padedama ar trukdoma. Dėl to kai kas gali tarti, kad visoks neutralumo priskyrimas ar siūlymas jo laikytis grindžiamas prielaida, jog nors žmogus yra moraliai atsakingas (t. y. atsiskaitantis) už tai, ką jis daro, jis nėra moraliai atsakingas už tai, ko nedaro, arba kokia nors panašia prielaida. Nepripažįstantys šio požiūrio gali prieiti išvadą, jog neutralumas neįmanomas. Tačiau ši išvada yra neįrodoma. Neutralumo aiškinimai negrindžiami tokia prielaida. Siūlymai laikytis neutralumo, nors ir neprieštarauja tokiam požiūriui, nėra nuo jo priklausomi. Juos galima ginti tiesiog tuo pagrindu, kad tam tikromis aplinkybėmis nepadėti yra geriau, negu padėti. Iš tiesų, pozityviai kalbant apie neutralumą, suponuojamas nepadėjimo ir trukdymo skyrimas, tačiau nesuponuojama, kad šis skyrimas visuomet turi moralinę reikšmę (neutralumą ne visada galima apginti); taip pat nedaroma prielaidos, kad skyrimą galima visuomet apibrėžti: tam tikrais atžvilgiais neutralumas yra galimas, bet kitais atžvilgiais jis gali būti neįmanomas[10].

[10] Gali būti, kad Montefiore norėjo išvengti problemos apibrėždamas neutralumą taip, tarsi šis reikalautų vienodai padėti arba trukdyti, o ne kaip pagalbos arba trukdymo nebuvimą. Tačiau aš netikiu, kad tai leidžia išvengti nepadėjimo ir trukdymo skyrimo. Pagalvokime apie šalį, neturinčią komercinių arba kitokių ryšių nė su viena iš dviejų kariaujančių šalių. Tai galima pasakyti apie Urugvajų iki Somalio ir Etiopijos karo, vykusio prieš keletą metų. Vis dėlto galėjo atsitikti taip, kad tokia šalis sugebėjo užmegzti ryšius su kuria nors iš kariaujančių šalių. Ar turėtume sakyti, kad Urugvajus nebuvo neutralus, jeigu pagalba, kurią jis galėjo teikti, bet neteikė Etiopijai, nebuvo lygi pagalbai, kurią jis galėjo teikti, bet neteikė Somaliui? Taip nebūtų, jeigu, pvz., Urugvajus būtų galėjęs aprūpinti šalis žaliava, kurios, nors ji naudinga abiem šalims, trūko vienai šaliai, bet netrūko kitai. Tad ar mes turėtume sakyti, kad Urugvajus nėra neutralus, jeigu jis nepradeda tiekti šaliai žaliavos, dėl kurios trūkumo ši kenčia? Jeigu nepadėdamas Urugvajus trukdo, tai esame priversti daryti šią išvadą. Bet vertinant pagal tai, kaip yra visuotinai suprantamas neutralumas, Urugvajus nebūtų buvęs neutralus, jeigu prasidėjus karui, jis būtų pradėjęs tiekti tokiomis aplinkybėmis vienai iš šalių karui naudingas medžiagas. Vadinasi, skirtumas tarp padėjimo ir netrukdymo yra lemtingas, norint suprasti neutralumą, — ir toks pat svarbus kaip ir skirtumas tarp trukdymo ir nepadėjimo.

Antrasis argumentas, kuriuo stengiamasi parodyti, kad neutralumas yra negalimas, teigia, jog tai, ar asmuo elgiasi neutraliai, ar ne, priklauso nuo pagrindinės tendencijos, kurios atžvilgiu vertinamas jo ar jos elgesys. Visuomet pagrindinės tendencijos, nulemiančios prieštaringus vertinimus, būna skirtingos ir nėra racionalių argumentų, kodėl vienai iš jų dera atiduoti pirmenybę prieš kitas. Įsivaizduokime, kad raudonieji kovoja su mėlynaisiais. Mes neturime jokių komercinių ar kitokių ryšių su mėlynaisiais, bet tiekiame raudoniesiems didžiąją dalį maisto, kad jie galėtų kariauti. Jeigu norime būti neutralūs, tai ar mes turėtume toliau kaip paprastai tiekti raudoniesiems maistą, ar derėtų nutraukti tokį tiekimą? Jeigu toliau aprūpinsime raudonuosius, jiems padėsime daugiau negu mėlyniesiems. Jeigu nutrauksime tiekimą, tai raudoniesiems trukdysime labiau negu mėlyniesiems. (Darau prielaidą, kad net jeigu panašus tiekimas mėlyniesiems padėtų jiems, tai toliau nepadėdami jiems netrukdytume.) Galime pasakyti, jog tai yra kaip tik toks atvejis, kai neįmanoma būti neutraliam. Kuo daugiau tokių atvejų, tuo didesnė painiava dėl nepadėjimo ir trukdymo. Jie sudaro ypatingą atvejų rūšį, kai susiklosčius konkrečioms aplinkybėms, nepadėti reiškia trukdyti. Bet toks atvejis skatina dar radikaliau atsikirsti. Čia vyksta dviejų neutralumo standartų konfliktas. Pagrindinė mintis paprasta. Neutralumas yra šalių neutralumas, kai, joms sprendžiant kokį nors reikalą, vienos sėkmė yra kitos pralaimėjimas. Vykstant konfliktui, šalims bus naudingi įvairūs jų gyvenimo, išteklių ir veiklos pranašumai, kuriuos jos turėtų ar panaudotų, arba norėtų turėti ar panaudoti visais atvejais, net jeigu jos nesivaržytų. Kai kuriomis veiklos rūšimis ir kai kuriais ištekliais šalys naudojasi ar juos valdo, arba nori naudotis ar valdyti, tik todėl, kad vyksta konfliktas. Todėl galima skirti visišką ir dalinį neutralumą. Visiškas neutralumas reiškia tai, kad šalims vienodai padedama ir trukdoma spręsti visus reikalus, susijusius su tarp jų vykstančiu konfliktu. Dalinis neutralumas reiškia tai, kad joms vienodai padedama ir trukdoma veikti taip, kaip jos norėtų veikti, ir įsigyti tų išteklių, kurių norėtų įsigyti, tik dėl konflikto.

Kasdienėje kalboje žodis „neutralumas" kartais nurodo dalinį, o kartais — viską apimantį neutralumą. Kartais manoma, jog no-

rint išlaikyti neutralumą, būtina vadovautis įvairiomis tarpinėmis elgesio strategijomis. Tai lemia faktas, kad įvairaus pobūdžio motyvai gali nulemti skirtingas ir nesuderinamas politikos tendencijas, kurios visos paprastai laikomos neutralumo politika, nes jomis visomis parodoma, jog šalys traktuojamos nešališkai — nė vienai iš jų nepadedama daugiau negu kitai, arba nė vienai iš jų nepadedama daugiau negu kitai imtis ypatingų priemonių siekiant pagerinti savo padėtį konflikte, ir t.t. Tai iliustruoja, pvz., skirtumas tarp karinės įrangos ir maisto tiekimo. Mūsų pavyzdys įtikina, kad norint būti visiškai neutraliam, negalima raudoniesiems tiekti nei ginklų, nei maisto. Bet galima būti iš dalies neutraliam, kaip ir paprastai tiekiant maistą raudoniesiems. Antra vertus, ginklų itin reikia kariaujant, ir tolesnis ginklų tiekimas vienai pusei yra nesuderinamas su neutralumu[11].

Pašalinę iš kelio šiuos bendro pobūdžio prieštaravimus, galime susidurti su kaltinimu, kad politinis neutralumas yra neįmanomas. Libertarinės orientacijos liberalai kaltinami tuo, kad dėl egzistuojančių nuosavybės įstatymų ir sutartis reguliuojančių įstatymų politiniai veiksmai, kurių leidžia imtis jų teorija, sukuria tokį priemo-

[11] Keletą dalykų reikėtų argumentuoti išsamiau. Pirma, kai kurie ginklai būtini policijai, kai kurių galima stengtis įsigyti ir tiekti laukiant kitokio įmanomo konflikto. Tad galima parodyti, kad nevienodas ginklų tiekimas gali būti suderinamas su daliniu (nors, akivaizdu, ne su visišku) neutralumu. Antra, kai kurie jaučia, kad joks, net ir nešališkas, ginklų tiekimas kovojančioms šalims yra nesuderinamas su neutralumu. Trumpai atsakau: netiekimas nėra neutralesnis dalykas negu nešališkas tiekimas. Jeigu jis laikomas parankesniu dalyku, taip yra dėl priežasčių, nesusijusių su neutralumu, pvz., dėl troškimo greitai užbaigti karą arba neleisti žmonėms pelnytis iš karų. Trečia, mano pateiktas pavyzdys buvo grindžiamas prielaida, kad mes esame nuolatiniai maisto tiekėjai raudoniesiems. Todėl esame tikri, kad tolesnio tiekimo mastas vis tiek yra normalus, bet dėl tos pačios priežasties tiekimo nutraukimas tampa aiškia žala, o ne atsisakymu padėti. Šitaip asmuo, turintis nuolatinių prekybinių ryšių su šalimis, gali patenkinti įprastinius raudonųjų maisto poreikius ir kartu išlikti iš dalies neutralus arba atsisakyti jiems pardavinėti tai, kas pagerintų jų padėtį, — tapti visiškai neutralus. Būdami nuolatiniai jų tiekėjai, mes neturime galimybės rinktis tokių veiksmų, kuriais nei padėtume, nei trukdytume. Pagaliau galima teigti, kad tikras neutralumas yra visiškas neutralumas, o dalinis neutralumas — tai tik kompromisinis neutralumas, kuris kartais vienintelis tebūna galimas. Aš manau tik tai, kad net jeigu yra šitaip, žodis „neutralumas" dažnai suprantamas tik kaip dalinis neutralumas.

nių, būtinų gėrio sampratoms įgyvendinti, pasiskirstymą, kuris yra nelygus ir visai kitoks, negu būtų priešingu atveju.

Nozickas į šį priekaištą taip atsako:

> Ne kiekvienas draudimo, kuris nevienodai naudingas žmonėms, įtvirtinimas padaro valstybę šališką... Argi draudimas prievartauti būtų šališkas? Hipotetiškai jis būtų nevienodai naudingas žmonėms; tačiau būtų absurdiška, jeigu potencialūs prievartautojai skųstųsi, jog draudimas šališkas lyčių atžvilgiu. Yra *savaiminė* priežastis, dėl kurios draudžiama prievartauti... Tai, kad šitaip savaime pateisinamas draudimas daro skirtingą įtaką įvairiems žmonėms, nėra priežastis pasmerkti jį kaip šališką, jeigu jis buvo įteisintas ar galioja toliau dėl priežasčių (ar kažko panašaus), kurios jį pateisina... panašiai kaip yra pateisinami minimalios valstybės draudimai ir prievarta[12].

Ar įtikina šis atsakymas? Panašu, jog Nozickas teigia, kad elgtis neutraliai reiškia šitaip elgtis dėl deramų priežasčių. Aišku, tai klaidinga. Remdamasis argumentais, panašiais į jo pateiktus anksčiau, Nozickas gali teigti, jog valstybė yra nešališka. Žmogus elgiasi nešališkai, jeigu vienaip ar kitaip elgiasi dėl deramų priežasčių, kai turi reikalų, susijusių su kitų interesais, bet jo paties preferencijos ar interesai yra nepaliečiami arba, jeigu jie paliečiami, jų nepaisoma. Jeigu Nozicko teorija pagrįsta, tai jo savų interesų arba preferencijų neturinti valstybė yra išties nešališka. Vis dėlto kaip gali būti nešališkas teisėjas, skiriantis bausmę prievartautojui, taip gali būti nešališka ir Nozicko valstybė. Bet ji nėra neutrali.

Ar Nozickas galėtų teigti, kad net jeigu jo valstybė nėra visiškai neutrali, ji vis dėlto yra iš dalies neutrali? Susiklosto konfliktinė situacija: iš valstybės tikimasi neutralumo žmonių galimybių rinktis ir sėkmingai įgyvendinti gėrio sampratas (šios sampratos apima tinkamos visuomenės arba gero pasaulio idealus) atžvilgiu. Todėl tai yra visapusiškas konfliktas. Ir daugiau nėra nieko, kas gali iš šalies būti naudinga jam vykstant, bet nėra itin būtina. Taip sakant, visas gyvenimas tampa gero gyvenimo siekimu. Ar gali kas nors būti ribotai neutralus vykstant visapusiškam konfliktui?

Vargu ar kas nors tiki, kad visi aukščiausieji moralės principai yra teleologiniai humanistiniai principai. Jų požiūriu asmens veiksmų padariniai žmonių gerovei yra geriausias pagrindas veiksmui

[12] Nozick. *Anarchy, State and Utopia*, p. 272—273.

įvertinti. Todėl šie principai nepalieka galimybės visapusiškų konfliktų sąlygomis atskirti dalinį neutralumą nuo visiško neutralumo. Deontologinės teorijos taip pat nebėra neutralios. Jos draudžia valstybei griebtis prievartos remiantis tokiais argumentais, kurie neturi nieko bendra su valstybės veiksmų padariniais. Vis dėlto, jeigu valstybės leidžiama prievarta vieniems padaro daugiau žalos negu kitiems, tai valstybė negali būti visiškai neutrali. Bet ar ji nėra bent jau iš dalies neutrali — juk, kaip nurodo Nozickas, ji savo veiksmais *neketina* vieniems padėti daugiau negu kitiems? Reikia atsakyti neigiamai. Neutralumas nepriklauso nuo intencijos. Žmogus gali nesugebėti elgtis neutraliai, nors ir mėgina tai daryti. Reikšminga tai, kad libertaras deontologas modeliuoja tokią valstybę, kuri būtų palanki tiems, kurių gėrio sampratoje numatoma netaikyti prievartos kitų atžvilgiu tais atvejais, kai prievarta draudžiama įstatymu. Valstybė iš dalies įgyvendina jų gėrio sampratą. Kiti, kurie jai nepritaria, gali nepajėgti įgyvendinti savo gėrio sampratos libertarinėje valstybėje. Todėl libertarinė valstybė tiek dėl šito, tiek ir dėl nelygaus ekonominio paskirstymo nėra nei iš dalies, nei visiškai neutrali.

T. Nagelis, stengdamasis parodyti, kad ir Rawlso teorija nėra neutrali, taip pat panašiai argumentavo:

> Fundamentalus Rawlso pirminės pozicijos nešališkumo sampratos bruožas yra tas, kad ši samprata turėtų neleisti, jog teisingumo principų rinkimąsi lemtų konkreti gėrio samprata, dėl kurios šalys galėtų nesutarti.

Manau, kad paties Rawlso aiškinimas nepatenkina šio reikalavimo. Yra priežasčių tikėti, kad to neįmanoma pasiekti. Visada hipotetinėje rinkimosi situacijoje, kai būtinas šalių sutarimas, reikės griežtai apriboti rinkimosi motyvus, o šitai galima pateisinti tik remiantis kokia nors gėrio samprata. Tai vienas iš tų atvejų, kada nereikia laikytis neutralumo, nes neutralumą reikia pateisinti lygiai taip pat, kaip ir visas kitas pozicijas (p. 8—9)[13].

Nagelio požiūris labai savitas, nes nėra kaip pateisinti pirminės rinkimosi pozicijos sąlygų, išskyrus tai, jog galima remtis tam tik-

[13] T. Nagel. „Rawls on Justice". — In *Philosophical Review 82* (1973), 220—234, perspausdinta kn.: *Reading Rawls*, D. Daniels ed. — Oxford, 1975. Visos nuorodos pateiktos pagal šią knygą.

ru gėrio idealu. Bet vėliau jis paaiškina, jog taip bent jau iš dalies yra todėl, kad neva neišvengiamas to rinkimosi rezultatas iš tikrųjų nebūna neutralus:

> Atrodo, jog tai, ką suponuoja pirminė pozicija, yra ne tiesiog neutrali gėrio teorija, bet liberali, individualistinė samprata, pasak kurios, geriausia, ko gali trokšti žmogus, yra galimybė netrukdomam eiti savo keliu su sąlyga, jog taip nėra pažeidžiamos kitų teisės. Šis požiūris įtikinamai plėtojamas tolesnėse knygos dalyse, tačiau nejaučiamas kontroversinis jo pobūdis.
>
> Įvairių bendro pobūdžio gyvenimo planų požiūriu toks aiškinimas yra neutralus. Bet turint omenyje tai, kad daugelis gėrio sampratų neatitinka individualių modelių, ar tokią situaciją galima traktuoti kaip sąžiningą teisingumo principų rinkimosi situaciją? (p. 10)

Derėtų vengti klaidingai aiškinti šį klausimą. Rawlsas dažnai rašo apie individų gėrio sampratas taip, tarsi šios pačios savaime būtų jų požiūriai į tinkamą gyvenimą. Bet jis taip pat supranta, kad šios sampratos gali būti visos žmonijos ir apskritai visos visuomenės tinkamo gyvenimo sampratos. Individai gali naudoti savo turimas pirmines gėrybes neindividualistinės gėrio sampratos labui. Paties Nagelio žodžiais sakant, individai gali panaudoti savo turimas pirmines gėrybes siekdami įgyvendinti

> pažiūras, pasak kurių, tinkamas gyvenimas lengvai sukuriamas tik suformavus tam tikras, gerai sumodeliuotas socialines struktūras, arba tik visuomenėje, kuri darniai dirba sudarydama sąlygas tam tikriems aukštesniems žmogaus gebėjimams pritaikyti ir slopindama žemesnius, arba šis gyvenimas pasiekiamas tik egzistuojant tam tikrų tipų ekonominiams žmonių santykiams (p. 9).

Rawlso individualistinius polinkius, dėl kurių jį kaltina Nagelis, parodo ne tai, kad jis atmeta tokias sampratas, o tai, kad jis netraktuoja jų neutraliai, įrodinėdamas, jog sėkmingai jas įgyvendinti yra sunkiau negu individualistines gėrio sampratas. Savo kaltinimą dėl individualistinių polinkių Nagelis grindžia tuo, kad ne visos „pirminės gėrybės yra vienodai vertingos įgyvendinant visas gėrio sampratas“ (p. 9). Jos pakankamai praverčia įgyvendinant individualistines sampratas, bet „nėra tokios naudingos įgyvendinant“ neindividualistines sampratas. Tai yra svarbus klausimas. Rawlsas šiuo klausimu kalba stebėtinai trumpai ir neaiškiai. Panašu, kad jam turto įvertinimas atrodo esąs neproblemiš-

kas[14]. Kai numatomas koks nors realus ar hipotetinis rinkos mechanizmas, tai pirminių gėrybių vertingumą nulemia pasiūla ir paklausa. Paklausą iš dalies sąlygoja tai, kiek gėrybės yra naudingos įtvirtinant tas gėrio sampratas, kurias iš tiesų stengiamasi įgyvendinti toje visuomenėje, be to, ją sąlygoja ir tai, kiek žmonių pirmenybę teikia kitokioms sampratoms. Visi tokie pirminių gėrybių įvertinimai lemia tai, kad kai kurias gėrio sampratas bus sunkiau įgyvendinti, būtent joms įgyvendinti prireiks daugiau pirminių gėrybių negu kitoms. Pastarosios būtų individualistinės sampratos. Visas su vadinamuoju „brangių" skonių ugdymu ir tenkinimu susijusias sampratas įgyvendinti yra sunkiau, ir galima sakyti, jog Rawlso teorija diskriminuoja šitokias sampratas. Neindividualistinės sampratos, matyt, susijusios su „brangiais" skoniais, nes jų įgyvendinimas priklauso nuo kooperacijos su kitais ir prireikia įtikinėti jas pripažinti. Šiais samprotavimais tik atkreipiame dėmesį į faktą, kad patys apribojimai, kuriuos primeta visuomenėms Rawlso teisingumo principai, apsunkina tam tikrų gėrio sampratų įgyvendinimą, o individams jų siekti yra mažiau patrauklu, negu įgyvendinti kitas gėrio sampratas. Be to, kai kurių gėrio sampratų įgyvendinimas yra nesuderinamas su teisingumo principais ir todėl apskritai atmestinas.

Tačiau galima kalbėti apie neutralumo mastą. Galima daugiau ar mažiau nukrypti nuo visiško neutralumo. Galbūt Rawlsas sugebėtų apginti savo teoriją nurodydamas, kad, įsipareigojęs neutralumo principui, jis suprojektavo nežinojimo uždangą, turinčią garantuoti kuo didesnį neutralumą. Ne jo teorija kalta, kad neįgyvendinama tai, kas neįmanoma. Turint omenyje, kad neutralus politinis rūpinimasis negalimas, privalu siekti kuo didesnio neutralumo, o tai garantuoja nežinojimo uždanga.

Nozickas negali remtis ir tokia antrąja gynybos strategija. Jis yra įsipareigojęs neutralumo principui. Bet realiai konstruodamas savo teoriją, jis nė karto nepasikliovė neutralumo principu. Nei egalitarinis, nei libertarinis suvaržymo principai, apribojantys politinius idealus, nėra neutralūs. Bet kitaip negu egalitarinis princi-

[14] J. Rawls. *A Theory of Justice.* — Oxford, 1971, p. 93—94.

pas, kuris yra neutralumo principas, nes juo siekiama jį maksimaliai padidinti, libertarinis principas iš viso nėra neutralumo principas.

Rawlso teorijos gynėjams taip pat galėtų atrodyti, jog vargu ar įmanoma remtis antrąja gynybos strategija. Ar nederėtų įsitikinti, kad maksimaliai neutrali valstybė toleruoja protingas ir svarias gėrio sampratas? Ar nederėtų atiduoti pirmenybę mažiau neutraliai valstybei negu neutralesnei, jeigu paaiškėja, jog pastaroji nepripažįsta visų ar net kai kurių protingų gėrio idealų? Bet dėl tokių svarstymų įvairių gėrio sampratų vertinimas tampa teisės teorijos pamatu.

4. *Politinis velfarizmas*

Brianas Barry neutralaus rūpinimosi doktriną laiko svarbia liberalizmo srove:

> Be abejonės, klasikinis liberalizmas, be šitos, turėjo kitų srovių, bet viena iš tikrųjų vadovavosi idėja, kad valstybė yra įrankis žmonių poreikiams tenkinti, o ne priemonė, padedanti ugdyti gerus žmones (t. y. skatinti ugdyti pageidautinus jos piliečių poreikius ar polinkius)[15].

Todėl Barry savo argumentacijoje apibrėžia liberalizmą kaip požiūrį, jog idealais grindžiami principai neturėtų būti naudojami nurodant, kaip turi elgtis politiniai veikėjai. Dėl šio apibrėžimo liberalizmas tampa konkrečios neutralumo doktrinos versijos rėmimu, nes čia taikomas Barry'io anksčiau pateiktas principų, pagrįstų poreikiais, ir principų, pagrįstų idealais, atskyrimas:

> Poreikiais pagrįsti principai... yra principai, kuriuos taikant žmonių poreikiai laikomi duotybe ir domimasi tik tuo, kiek tam tikra politika pakeis bendrą patenkintų poreikių kiekį, arba tuo, kokiu būdu politika paveiks galimybių patenkinti poreikius pasiskirstymą tarp žmonių (p. 38).

Manyčiau, jog antroji apibrėžimo dalis susijusi su realaus troškimų patenkinimo, o ne galimybių pasiskirstymu, nors šios gali būti

[15] B. Barry. *Political Argument*. — London, 1963, p. 66. Visose nuorodose į Barry nurodomi šios knygos puslapiai. Barry pateikia keletą naudingų kritinių pastabų dėl šitaip suprantamo liberalizmo, bet jų aš čia nekartosiu.

realaus patenkinimo indikatorius: „norėdami įvertinti, kiek sėkmingai tam tikri reikalai sprendžiami pagal šiuos principus, mums tereikia žinoti, kiek patenkinta poreikių ir/arba kaip šis patenkinimas pasiskirstęs tarp asmenų" (ibid.). Kiekvienas principas, kuris nepagrįstas poreikiu, yra pagrįstas idealu. Todėl teorijos, pagrįstos poreikiu, yra pavyzdžiai to, ką Senas vadina „velfarizmu", t. y. požiūrio, kad „tai, kiek reikalai geri, galų gale lemia tai, kiek naudingų dalykų turi individai šitaip spręsdami tuos reikalus"[16].

Ne visos velfaristinės teorijos grindžiamos suvaržymo principu. Pasak kai kurių iš jų, vieninteliai motyvai, kurie yra svarbūs vertinant kokį nors veiksmą, yra motyvai, susiję su poreikiais. Šiuo požiūriu, kurį aš vadinsiu moraliniu velfarizmu, negalioja idealais grindžiami principai, todėl raginti pašalinti juos iš politinės veiklos srities nereiškia ginti suvaržymus. Tik tie teoretikai, kurie pripažįsta idealais grindžiamus principus, kad būtų galima nustatyti, ar palankiai susiklostė bent jau tam tikri reikalai, vis dėlto vertindami arba gindami politinius veiksmus, pasikliauja tik poreikiais grindžiamais principais, pritaria Barry'io anksčiau apibūdintam liberaliam receptui, jog puoselėti individų gerumą nėra valstybės reikalas. Ji turėtų tik tenkinti jų troškimus. „Politiniu velfarizmu" aš pravardžiuosiu tokias velfaristines politines teorijas, kurios pripažįsta galiojančiais kai kuriuos idealais grindžiamus principus, bet apriboja jų galią nepolitiniais veiksmais.

Iš dalies už savo populiarumą politinis velfarizmas turi būti dėkingas paplitusiam jo painiojimui su dviem visiškai kitokiomis idėjomis. Pirma, jis painiojamas su moraliniu velfarizmu; kadangi moraliniai velfaristai nepripažįsta galiojančiais jokių idealais pagrįstų principų, tai prieštaraudami tam, kad būtų pasikliaujama idealais pagrįstais principais, jie negina suvaržymo. Šis paprastas dalykas dažnai iškrenta iš, pvz., kai kurių moralinių velfaristų akiračio, kai jie prieštarauja tam, kad būtų uždraustas vadinamasis iškrypėliškas seksualinis elgesys arba marihuana. Kartais jie apeliuoja į principus neigdami valstybės teisę įtvirtinti „privačią moralę", nors

[16] A. Sen. „Utilitarianism and Welfarism". — In *Journal of Philosophy* 78 (1979), 463.

iš tikrųjų būna neigiama valstybės teisė įtvirtinti netinkamą moralę. Moraliniams velfaristams nepaprastai patogu apsigaubti politinių velfaristų mantija, nes šie lygiai gerai pasitarnaus jų tikslui. Bet nors šių dviejų doktrinų *politiniai* rezultatai gali būti tokie pat, jos išreiškia visiškai skirtingus požiūrius tiek į moralę, tiek ir į politiką.

Kita painiava — tai tikėjimas, kad ištikimybė atstovaujamajam valdymui padaro žmogų politinio velfarizmo šalininku. „Argi atstovaujamasis valdymas nereiškia, kad valstybė lygiai parems visų tikslus? Argi ne tokia yra politinio velfarizmo prasmė?" Į abu klausimus atsakome neigiamai. Atstovaujamojo valdymo principai garantuoja, kad gyventojai šiek tiek kontroliuoja valdžios pareigūnus. Šie principai neįpareigoja demokratiškai sudarytos valdžios veikti vadovaujantis tik velfaristiniais motyvais.

Išsiaiškinę šiuos dalykus, galime imtis politinio velfarizmo įvertinimo. Poreikių tenkinimą galima remti kaip gėrį savaime arba kaip priemonę siekti kito gėrio. Tarkime, kad politinis velfaristas laiko poreikių tenkinimą gėriu savaime. Tad jis yra ištikimas požiūriui, kad kai kurių esminių gėrybių (poreikių patenkinimo) galima siekti politiškai, o kitų (idealų Barry'io nurodyta prasme) negalima. Vadinasi, jis yra ištikimas požiūriui, kad tam tikras priemones (politines) galima naudoti siekiant vienų tikslų, bet jų negalima naudoti siekiant kitų tikslų. Laikysiu savaime suprantamu dalyku tai, kad nors galbūt yra tam tikrų idealų, kurių negalima siekti politinėmis priemonėmis, ir yra kitų idealų, kurių siekimas šitokiu būdu negali būti rezultatyvus, tai nereiškia, jog politinėmis priemonėmis apskritai negalima siekti jokių idealų. Todėl negalima remtis tokiais argumentais siekiant iš politikos visiškai ištremti idealus. Galų gale mūsų hipotetinis teoretikas nesiūlo uždrausti poreikių tenkinimą laikyti politinio veiksmo pagrindu, nors ir yra poreikių, kurių negalima patenkinti politinėmis priemonėmis, ir yra poreikių, kurių negalima šitomis priemonėmis rezultatyviai patenkinti.

Ar yra prielaidų tikėti, kad klaida politinėmis priemonėmis siekti kokio nors esminio gėrio, išskyrus poreikių patenkinimo? Paskutinio skirsnio pabaiga leidžia daryti išvadą, kad politinis velfarizmas nėra neutralus gėrio idealų atžvilgiu, nes jis aiškiai teikia pirmenybę moraliniam velfarizmui, o ne visiems kitiems moraliniams požiūriams.

Nesvarbu, ar jis yra neutralus, ar ne, pagrindinė problema yra rasti argumentą, leidžiantį politiškai remti vienokius gėrio sampratos elementus, o ne kitokius, kurie taip pat pripažįstami svarbiais ir vertingais. Nežinau, ar yra kitokių mėginimų atsakyti į šį klausimą, išskyrus tuos, kurie vis tiek stengiasi įtvirtinti moralinį velfarizmą arba pasikliauja klaidingu teiginiu, jog idealų negalima siekti politiškai.

Tačiau sunkumai, iškylantys dėl politinio velfarizmo, yra dar didesni. Tikėjimas idealais pagrįstais principais menkina požiūrio, kad poreikių tenkinimas yra gėris savaime, įtikinamumą. Žmonės siekia tikslų ir puoselėja troškimus dėl kokių nors priežasčių. Jie įsitikinę, kad jų troškimų ar siekių objektai yra vertingi. Tai, kad žmonių tikslai ir troškimai susiję su priežastimis, kurios lemia, jog kiekvienas asmuo, turintis tikslą ar troškimą, yra įsitikinęs — jeigu jis bent minimaliai supranta jų prigimtį, — kad jis, patikėjęs, jog nėra priežasčių siekti tam tikro tikslo ar puoselėti troškimą, jų atsisakytų. Įsidėmėtina, kad tikėjimas, jog yra derama priežastis, čia tampa tik būtina tikslo ar troškimo turėjimo sąlyga. Čia nemanoma, kad žmogus trokšta visko, ko trokšti jis turi priežastį, arba visko, kas jam atrodo vertinga[17].

Iš to, kad yra troškimų priežastis, plaukia kita išvada. Žmonės nenori, kad jų troškimai būtų patenkinti, jeigu jų tikėjimas savo troškimų priežastimi yra nepagrįstas. Niekas nenori gerti vaistų, kurių trokšta, jeigu vaistai neturi gydomųjų savybių, kurios, žmogaus įsitikinimu, yra vienintelė priežastis juos gerti. Žmonės, norintys, kad valstybė subsidijuotų menus, nenori, kad ji tai darytų, jeigu tokios subsidijos nepadės plėtoti ar propaguoti tų menų, kurie, jų įsitikinimu, yra vienintelė priežastis juos subsidijuoti. Vienas iš aspektų, kodėl „noras" yra silpnesnis už „troškimą", yra tai, kad jis labai panašus į „tikėjimą, jog yra nepaneigiama ko nors

[17] Šį požiūrį verta ginti išsamiau, negu tai įmanoma čia padaryti. Leiskite trumpai pažymėti, kad aš nemanau, jog formuojantis troškimams, visada mąstoma apie priežasčių pobūdį ar jog žmogus visada aiškiai suvokia tokias priežastis. Akratiški veikėjai tiki, kad jų akratiško elgesio priežastį paneigia kitos priežastys, bet akratiškai elgtis ryžtamasi dėl kokios nors priežasties, kuria jie tiki. Pasąmoniniai troškimai priklauso nuo sąmoningų ir iš esmės yra tokie šių pakartotiniai apibūdinimai, kurių veikėjas negali naudoti aiškindamasis tokių sąmoningų troškimų priežastis.

priežastis"[18]. Nenorima to, ko trokštama, jeigu asmens tikėjimas, kad priežastis to norėti yra klaidinga, yra ne daugiau kaip pripažinimas, jog troškimas turi priežastį. Pats troškimas nėra priežastis, jis tik stiprina nuo jo nepriklausančią priežastį[19]. Argumento esmė ta, kad žmogus nenori, kad jo troškimas būtų patenkintas, jeigu jo troškimo priežastis yra klaidinga, net jeigu iš nežinojimo jis ir toliau puoselėja troškimą. Žmogus nenori vien neturėti klaidingų troškimų, jis taip pat nenori, kad šie būtų patenkinti. Šį klausimą pirmiausia padaro miglotą troškimų kaip geismų samprata. Mat nusivylimas, nepavykus patenkinti troškimo, atrodo lyg kančia, sukelta nepatenkinto geismo. Iš tikrųjų nusivylimas yra šiek tiek daugiau negu tikėjimas, kad nepavyko kažkas, ko norėti būta priežasties. Kai troškimo likimas daugiausia priklauso nuo asmeninės žmogaus veiklos sėkmės, žlugus troškimui, apima nusivylimas savo nekompetentingumu, sėkmės stoka, kitų paramos jo planams trūkumu, etc., ir visa tai dažnai būna svarūs argumentai užkirsti kelią rimtoms frustracijoms. Bet pakanka pagalvoti apie troškimą, kad tavoji partija laimėtų rinkimus (šis troškimas verčia už ją balsuoti), ir taps aišku, jog ne visi slopinami troškimai sukelia tokias reakcijas.

Jeigu pastabos apie priežastinį troškimų pobūdį teisingos ir net jeigu jos tinka tik kai kurioms netrivialioms troškimų rūšims, tai atrodytų, poreikių tenkinimas pats savaime negali būti gėris. Tie, kurie nepripažįsta galiojančiais visų idelais pagrįstų principų, galbūt prieštaraus šiai išvadai. Jie gali įrodinėti, kad ši išvada grindžiama tuo, jog paprastai būna antrinis troškimas nepatenkinti savo klaidingų

[18] Antra vertus, noras yra stipresnis už troškimą, nes jis yra visuminis to, ko norima, privalumų įvertinimas, o troškimą reikia grįsti tik daliniu to, ko trokštama, vertinimu.

[19] Kartais tai, kad žmonės turi troškimų, labai pakeičia jų padėtį — troškimai gali įgyti geismo pobūdį, tarsi taptų žmonių nekontroliuojami ir pradėtų juos valdyti visiškai nepriklausomai nuo jų įsitikinimų, ar šie troškimai yra derami (nors veikėjai toliau tikės, išskyrus ypatingus patologinius atvejus, kad jie ko nors trokšta dėl tam tikros priežasties). Tokiais atvejais jie gali įgyti naują priežastį tenkinti savo troškimus, t. y. išsilaisvinti iš jų įtakos. Bet netgi tokiais atvejais jų priežastis norėti, kad troškimai būtų patenkinti, nėra vien faktas, jog jie trokšta. Pvz., jie gali klysti manydami, jog patenkinti troškimus yra geriausias būdas padaryti galą jų iracionaliam geismui, ir tokiu atveju jie norės, nebent būtų akratiški, kad jų troškimai būtų patenkinti.

troškimų. Toliau jie gali teigti, jog šie antriniai troškimai suponuoja, kad kai kurios idealais pagrįstos priežastys yra svarios. Jie gali sutikti, kad beveik visi žmonės tiki tam tikrais idealais pagrįstais principais ir turi antrinį troškimą, jog nereikia tenkinti jų idealais pagrįstų klaidingų troškimų. Tačiau šis antrinis troškimas susijęs tik su lokalinėmis klaidomis, t. y. su klaidomis, kurių atžvilgiu galioja idealais pagrįsti principai, bei su jų padariniais esamomis realiomis aplinkybėmis. Jis nesusijęs su globalinės klaidos atvejais, t. y. su nesugebėjimu įžvelgti, jog negalioja *jokie* idealais pagrįsti principai. Jeigu taip yra, jeigu žmonės kalti dėl globalinės klaidos, tada nėra pagrindo gerbti jų antrinio troškimo, arba jis veikiau netinka tokiomis aplinkybėmis. Aš nenoriu pritarti šiam argumentui, bet dėstant šį klausimą, mums ir nereikia jo vertinti — pakanka pasakyti, jog jis netinkamas politiniams velfaristams, nes jie pripažįsta galiojančiais tam tikrus idealais pagrįstus principus.

Galima paprieštarauti, kad visa, ką aš įrodžiau, yra tai, jog žmonių troškimai jiems patiems nėra priežastys siekti šių troškimų objekto. Tai nereiškia, kad jie nėra paskatos kitiems žmonėms, kurie turėtų jiems padėti. Bet vienintelė priežastis tenkinti kitų žmonių troškimus yra noras jiems padėti, t. y. padėti jiems gauti tai, kas jiems yra gera, arba tai, ko jie nori. Ankstesnė argumentacija tikina, kad žmonės nenori, jog būtų tenkinami klaidingi jų troškimai, ir kad nors tam tikromis aplinkybėmis jiems būtų gerai, jog jų troškimai būtų patenkinti, taip būna anaiptol ne visada. Tad poreikių patenkinimas, *qua* poreikių patenkinimas nėra gėris savaime, bent jau tada, kai galioja idealais pagrįsti principai.

Daugeliui tų, kuriuos vilioja politinis velfarizmas, įtaką daro vaizdinys, kylantis žvelgiant į poreikių tenkinimą kaip į instrumentiškai vertingą dalyką (kad ir kokia būtų jo savaiminė vertė). Net jeigu ankstesnė argumentacija klaidinga, net jeigu poreikių tenkinimas yra savaiminis gėris, vis dėlto įmanoma, kad požiūrį, jog politinėje veikloje galima vadovautis poreikiais, o ne idealais pagrįstais principais, lemia instrumentinė, o ne savaiminė poreikių tenkinimo vertė.

Mano minėtas vaizdinys — tai gyvenimo ir leidimo gyventi vaizdinys. Žmonių gyvenimas yra jų pačių reikalas. Jis gali būti moralus arba nemoralus, nuostabus arba niekingas ir t.t., bet šis

gyvenimas, net jeigu jis nemoralus, nėra valstybės reikalas, jis nėra niekieno reikalas, išskyrus jį gyvenančius. Politikos pareiga tik aprūpinti žmones priemonėmis, kad jie galėtų gyventi savo gyvenimą, t. y. padėti jiems tenkinti savo poreikius ir įgyvendinti savo tikslus. Todėl valstybė privalėtų vadovautis tik gerovės siekiais ir vengti visų idealais grindžiamų principų. Nors šis suprastintas vaizdinys yra patrauklus, jis suvarpytas dviprasmybių ir sunkumų, kuriuos šalinant šis vaizdinys radikaliai keičiasi. Vienos iš šių problemų imsimės dabar. Kitas nagrinėsime kitoje šios esė dalyje.

„Gyvenkite ir leiskite gyventi" vaizdinys yra dviprasmis asmeninių tikslų atžvilgiu. Ar valstybės pareiga yra stengtis ir maksimaliai juos tenkinti, t. y. garantuoti, kad žmonėms pavyktų gyventi jų pasirinktą gyvenimą, ar ji turėtų sudaryti jiems galimybes stengtis ir gyventi jų pasirinktą gyvenimą?

Pirmajai interpretacijai galima prieštarauti panašiai kaip ir ankstesniajai. Niekas nepadeda žmonėms gyventi taip, kaip jie nori, jeigu tenkinami klaidingi jų troškimai. Žmonės nenori gyvenimo, pagrįsto netiesa. Antroji interpretacija reikalauja, kad valstybė, būdama maksimaliai neutrali gėrio sampratų atžvilgiu, aprūpintų individus priemonėmis, padedančiomis jiems įgyvendinti gėrio idealus. Bet nereikia žmonių poreikių tenkinimo tapatinti su jų aprūpinimu priemonėmis jų idealams įgyvendinti. Klaidingų poreikių gauti priemonių idealams įgyvendinti tenkinimas nepadės jų įgyvendinti, o kadangi žmonės nesusigaudo, kurios priemonės naudingos, arba nesugeba sukurti racionalių planų, tai tam tikrų naudingų priemonių gali niekas nenorėti.

„Gyvenkite ir leiskite gyventi" vaizdinys veda mus nuo politinio velfarizmo prie minties — ji daugiau nebus nagrinėjama šioje esė, — kad valstybės rūpestis yra suteikti individams tinkamas galimybes įgyvendinti gėrio idealus[20]. Vieną išankstinę šio požiū-

[20] Barry skiria asmeniškai ir visuomeniškai orientuotus poreikius. Pirmieji yra tokie poreikiai, kurių patenkinimas „materialiai pažeidžia" gyvenimą tik to asmens, kuris trokšta, arba jo šeimos gyvenimą. Visuomeniškai orientuoti poreikiai yra tie, kurių patenkinimas daro įtaką didesnei grupei (p. 12—13; taip pat žr. p. 63). Barry pažymi, kad visuomeniškai orientuoti poreikiai atspindi žmonių idealus, susijusius su visuomenės situacija, ir dalykus, suteikiančius jiems tam tikrą svarumą kaip poreikiams. Šiuos poreikius derėtų vertinti pagal jų reiškiamų idealų vertę.

rio prielaidą vėliau nagrinėsime šioje esė. Jeigu „gyvenkite ir leiskite gyventi" vaizdinys interpretuojamas kaip reikalavimas valstybei suteikti individams galimybes įgyvendinti jų gėrio sampratas, šitokia interpretacija galima todėl, kad autonomija yra savaime vertinga, t. y. todėl, kad žmogaus gyvenimas nėra geras gyvenimas, jeigu tas žmogus nepasirinko jo ar bent jau kai kurių pagrindinių jo bruožų. Ar autonomija reikalinga politinio neutralumo? Šioje esė aš sugrįšiu prie šito klausimo.

5. *Neutralumas ir socialinis teisingumo vaidmuo*

Kadangi niekas, būdamas pirminėje pozicijoje, nežino, kokie yra jo moraliniai idealai, kokia jo gėrio samprata, kai Rawlsas daro išvadą, kad čia negalima pripažinti jokių perfekcionistinių standartų. Teisingumo principai, pripažįstami pirminėje pozicijoje, yra neutralūs įvairių gėrio sampratų atžvilgiu. Norint apginti Rawlso nuostatą, reikia įtikimų argumentų, kad, pirma, už nežinojimo uždangos turimą informaciją būtų galima atsieti nuo moralinių ir religinių įsitikinimų, antra, būtų galima pripažinti, jog šiomis aplinkybėmis bus pasirenkami neutralūs arba maksimaliai neutralūs principai. Vargu ar *Teisingumo teorijoje* yra aiškiai nurodyta, kodėl iš pirminės pozicijos reikia pašalinti moralinius ir religinius įsitikinimus. Rawlsas savo dėstomais argumentais stengiasi iš esmės garantuoti vieningumą, kad pirminėje pozicijoje pasirenkamas požiūris galėtų būti „atsitiktinio asmens požiūriu", dėl kurio nereikėtų derėtis ir kuris laiduotų vieningumą. Todėl čia galima turėti tik neprieštaringą informaciją. Mat jeigu informacija bus skirtinga, tai ji lems skirtingus požiūrius ir bus neįmanoma susitarti. Aiškiai atsakyti į šį argumentą galima taip: mus reikia įtikinti, kad pripažintume

Mano argumentas, pateiktas anksčiau šiame skirsnyje, atitinka šią mąstymo tendenciją tiek, kiek poreikių patenkinimas laikomas galbūt savaime vertingu dalyku. Bet jeigu valstybės tikslas yra suteikti žmonėms galimybes įgyvendinti jų gėrio sampratas, tai derėtų atsižvelgti ir į visuomeniškai orientuotus poreikius, nors, kaip matėme, ne ta prasme, kad valstybė turėtų stengtis juos patenkinti, bet ta prasme, kad ji turėtų suteikti galimybes juos patenkinti, kaip ir galimybes patenkinti asmeniškai orientuotus poreikius.

sprendimą, priimtą už *šios* nežinojimo uždangos, o teiginys, jog joks sprendimas nebūtų priimtas už kitaip sukonstruotos nežinojimo uždangos, neįtikina mūsų. Galbūt jis mus įtikintų parodžius, o šito iš tikrųjų nebuvo padaryta, kad mus saisto vienos ar kitos nežinojimo uždangos rezultatai.

Rawlsas, įtikinėdamas, jog pirminėje pozicijoje nebus pasirinktas joks moralinio gėrio idealas kaip teisingumo principas, naudoja tą patį argumentą kaip ir paneigdamas tai, ką jis vadina „perfekcionistiniais" principais:

> Juk nors šalys pirminėje pozicijoje nesidomi vienos kitų interesais, jos žino, kad turi (arba gali turėti) tam tikrų moralinių ir religinių interesų bei kitokių kultūrinių tikslų, kuriems jos negali kelti grėsmės. Be to, manoma, kad jos vadovaujasi skirtingomis gėrio sampratomis, o jos pačios įsitikinusios turinčios teisę kelti vienos kitoms savo reikalavimus, kai siekia savo individualių tikslų. Šalys neturi kokios nors bendros gėrio sampratos, į kurią atsižvelgdamos galėtų įvertinti, kaip joms sekasi realizuoti savo gebėjimus ar net patenkinti savo poreikius. Jos neturi tobulumo kriterijaus, kuriuo galėtų vadovautis kaip principu rinkdamosi institucijas. Pripažinti kokį nors panašų standartą reikštų pripažinti principą, kurį taikant būtų galima sumažinti religinę ar kitokią laisvę, o gal net visai prarasti laisvę siekti daugelio žmogaus dvasinių tikslų. Jeigu tobulumo standartas pakankamai aiškus, tai šalys neturi jokios galimybės sužinoti, ar jų siekiai nebus nuvertinti palyginti su aukštesniu visuomenės tikslu siekti kuo didesnio tobulumo. Tad atrodo, jog žmogus, esantis pirminėje pozicijoje, gali suprasti tik tiek, kad kiekvienas privalėtų turėti kuo didžiausią lygią laisvę, neprieštaraujančią panašiai kitų laisvei. Jie negali rizikuoti savo laisve, pripažindami vertės standartą, kuris padėtų nustatyti, ką dera maksimaliai padidinti vadovaujantis teleologiniu teisingumo principu (p. 327—328).

Tačiau Rawlsas teigia kur kas daugiau, negu sužinome iš šios argumentacijos. Jis teigia ne tik tai, kad pirminėje pozicijoje esančios šalys turėtų vengti rinktis kokį nors konkretų perfekcionistinį principą kaip jų teisingumo doktrinos šerdį, bet ir kad jos turinčios nepripažinti net teisingumo doktrinos bei susitarimo, kokiu būdu nustatyti, kurį perfekcionistinį principą derėtų įtraukti į teisingumo doktriną. Turint omenyje, kad jos siekia įgyvendinti ne bet kokį idealą, kuriuo tikima, o tik gerai pagrįstą gėrio idealą, ir turint omenyje visuotinai žinomą tiesą, kad žmogus klysta, iš tikrųjų nestebina tai, jog pirminė pozicija neįpareigoja va-

dovautis jokiu konkrečiu idealu. Bet ji gali įpareigoti tartis, kad būtų įtvirtinti tinkamiausi konstituciniai rėmai, leidžiantys, atsižvelgiant į konkrečiu momentu turimą informaciją, įgyvendinti geriausiai pagrįstą idealą[21]. Šios galimybės neturėtų sunaikinti tai, kad nežinoma apie konkrečius asmens moralinius įsitikinimus, kadangi šalys pirminėje pozicijoje žino, jog jos turi moralinius idealus. Kitaip sakant, jos pripažįsta „natūralią pareigą" siekti geriausiai pagrįsto moralinio idealo. Šis argumentas suponuoja, jog moraliniai idealai grindžiami racionaliais motyvais, ir Rawlsas stengiasi šito nepaneigti: remdamasis tik ką cituota ištrauka, jis teigia: „pateikdamas šį argumentą, aš netvirtinau, jog tobulumo kriterijams trūksta racionalaus pagrįstumo kasdieniame gyvenime" (p. 328). Negalima paneigti, jog būtina susitarti dėl perfekcionistinių principų rinkimosi metodo, nors ir ginčijamasi dėl pačių metodų, kuriais vertinami skirtingi idealai. Jie nėra kontroversiškesni ir nėra labiau vertinamojo pobūdžio negu kai kurie šalims žinomi psichologiniai faktai, tokie kaip aristoteliškasis principas ir savigarbą skatinantys motyvai, kuriais grindžiamas laisvės prioritetas (plg. 65, 67 ir 82 skirsnius). O ir Rawlsas nepateikė jokių įrodymų juos esant tokius.

Savo Dewey paskaitose Rawlsas įsitikinimų dėl gėrio idealų eliminavimą iš pirminės pozicijos traktuoja kaip dalį uždavinio pašalinti visą prieštaringą informaciją ir kontroversiškas samprotavimo formas. Moraliniai ir religiniai nesutarimai yra būdingas demokratinės visuomenės bruožas, o Rawlso teisingumo samprata

[21] Šis klausimas iškelia platesnę problemą, kuri šiek tiek svarbi vertinant Rawlso procedūrą. Ar reikia daryti prielaidą, kad pirminėje pozicijoje esančios šalys atsižvelgia į savo galimas klaidas ir susitaria dėl konstitucinės santvarkos, kuri pati save reguliuotų, jeigu paaiškėtų, jog pamatiniai žmogaus prigimtį liečiantys įsitikinimai, kuriais grindžiami jų esminiai teisingumo principai, yra klaidingi? O gal tokia prielaida nereikalinga? Galima manyti, jog šalims nereikia į tai atsižvelgti. Mes visada galėtume perimti Rawlso argumentavimo formą ir taikyti ją naujai informacijai, kai ši tampa prieinama. Atrodo, kad Rawlsas problemą traktuoja kaip tik šitaip, nors jis jaučia, jog galima suklysti taikant principus (žr. p. 195—197). Bet visiškai nekreipiant dėmesio į tai, kad šitaip yra daroma prielaida, jog pirminėje pozicijoje esančios šalys nepaiso visuotinio žmogaus prigimties fakto, būtent jo klystamumo, ši procedūra sankcionuos nepritaikomą konstituciją. Tai — labai antiintuityvi išvada.

tinka tik tokiai visuomenei[22]. Prieštaringų tiesų šalinimas iš pirminės pozicijos pateisinamas socialiniu teisingumo vaidmeniu. Teisingumas „leidžia visiems visuomenės nariams įtvirtinti parankias bendras institucijas ir daryti pamatinius sutarimus remiantis tuo, kas viešai pripažįstama esant pakankamais argumentais"[23]. Apskritai svarbiausias kiekvieno asmens interesas yra subordinuoti visuomenę ir savo gyvenimą tokiems teisingumo principams[24].

Itin svarbu tai, kad Rawlso argumentacijos metodo, grindžiamo anapus nežinojimo uždangos vyraujančiu vieningumu, nebūtų galima apginti nei remiantis tuo, kad priešingu atveju išgaunami principai būtų šališki, nes vieningumas yra nešališkumo sąlyga, nei jokiu kitu moraliniu argumentu. Turbūt reikėtų argumentuoti taip, kad principai, nesukurti pagal Rawlso metodą, negalės atlikti teisingumo doktrinai būdingo socialinio vaidmens.

> Svarbiausia yra tai, kad teisingumo samprata atlieka savo socialinį vaidmenį, jeigu vienodai sąžiningi ir maždaug vienodų pažiūrų piliečiai įsitikina, jog tada, kai jie pripažįsta teisingumo sampratos nustatytus svarstymo principus, jų nuomonės paprastai tampa pakankamai panašios. Tad teisingumo samprata yra formuluojama tam, kad tenkintų praktinius visuomenės gyvenimo reikalavimus ir sukurti visuomenines prielaidas, kurių pagrindu piliečiai galėtų pateisinti vienas kitam jų bendras institucijas. Tokia samprata turi būti tik pakankamai tiksli, kad būtų gautas šis rezultatas[25].

Net jeigu pripažįstamas šis požiūris į socialinį teisingumo doktrinos vaidmenį ir jai suteikiamas Rawlso numatytas prioritetas, jo išvados nėra pagrįstos argumentais mažiausiai dėl trijų priežasčių:

Pirma, net jeigu žmonės skirtingai supranta gėrį, tai nereiškia, kad šioje kultūroje (o Rawlsas tikina, kad jo teorija tinkama tik mūsų kultūrai) skirtingoms žmonių gėrio sampratoms nėra būdingi tam tikri bendri elementai. Tokių bendrų elementų nereikia ša-

[22] Rawls. „Kantian Constructivism in Moral Theory". — In *Journal of Philosophy* 77 (1980), 540—542.

[23] Ibid., p. 517 ir plg. p. 561.

[24] Ibid., p. 525.

[25] Ibid., p. 561.

linti naudojantis nežinojimo uždanga, nes jie nekelia jokios grėsmės socialiniam teisingumo doktrinos vaidmeniui.

Antra, yra itin tikėtina, kad plačiai sutariama dėl argumentavimo būdų, kaip vertinti gėrio idealus.

Trečia, ir tai svarbiausia, Rawlsas aklas galimybei, kad jeigu ideali santvarka neįmanoma, socialinį teisingumo doktrinos vaidmenį galima įgyvendinti sutarus dėl antrojo pagal gerumą dalyko. Rawlsas be įrodymų pateikia prielaidą, kad šitą socialinį vaidmenį gali atlikti tik tobula teisingumo doktrina, t. y. doktrina, pagrindžianti tobulą realios visuomenės valdymą. Bet nesuprantama, kodėl teisingumo doktrinos, pagal kurią realiai būtų formuojama konstitucinė valstybės sąranga, nebūtų galima sukurti tuo pagrindu, kad žmonės suprastų, jog skirtingų jų gėrio idealų, lemiančių teisingumo doktrinų įvairovę, negalima įgyvendinti todėl, jog visuomenėje plačiai nesutariama dėl jų vertės. Tada kiekvienas pritars, kaip mažesnei blogybei, tokiai teisingumo doktrinai, kuriai galėtų pritarti visi arba beveik visi visuomenės nariai (kaip antram pagal gerumą dalykui), jeigu jie visi samprotauja racionaliai, kiekvienas remdamasis savo savita gėrio samprata. Tai įmanoma, jeigu juos vienija bendras dalykas: labai svarbią vietą jų prioritetų hierarchijoje užimantis poreikis turėti visuomeninę teisingumo sampratą.

Tokia teisingumo samprata, kuri, matyt, skirsis nuo Rawlso teisingumo principų, atliks tą socialinį vaidmenį, kurį jis skiria teisingumo doktrinai, bet šiai sampratai bus pritarta visai kitų argumentų pagrindu, negu tai daro Rawlsas. *Pirma*, skirtingi gėrio idealai ne tik neeliminuojami įrodinėjant teisingumo doktriną, bet tampa šitokio įrodinėjimo atramos taškais. *Antra*, dėl to skirtingų gėrio sampratų šalininkai stengsis skirtingais būdais pagrįsti teisingumo doktriną. Bus prieita prie tos pačios išvados (nors atramos taškai skirtingi), bet keliai, vedantys prie jos, bus skirtingi. *Trečia*, bendra daugumos būdų ypatybė bus ta, kad jais naudojantis, bus racionaliai rekonstruojamas derybų procesas, kai bendras svarbiausias tikslas susitarti verčia šalis daryti kompromisą ir pripažinti ne tokią tobulą doktriną, kokia yra optimaliai įgyvendinamas antrasis pagal gerumą dalykas.

Turint omenyje prielaidą, kad pasiekti sutarimą yra svarbiausias tikslas, nėra pagrindo manyti, jog toks kompromisas nebus

padarytas. Svarbiausiojo tikslo prielaida yra kaip tik ta, kurią daro Rawlsas ir be kurios jis negali išsiversti. Vertinant paties Rawlso kriterijais, kompromisas bus nešališkas, jeigu jis atitiks kiekvienos besiderančios šalies moralinius principus. Kai kurių derybininkų moralinių standartų požiūriu kitų reikalavimai gali būti nemoralūs. Bet tai nepaneigia, kad derybų rezultatas yra nešališkas, kol visi pripažįsta Rawlso prielaidą, jog svarbiausias tikslas — visuotinai susitarti dėl teisingumo doktrinos. Šis svarbiausias tikslas reiškia, kad geriausi konstituciniai susitarimai, kuriuos gali sudaryti kiekvienas asmuo neišsižadėdamas savo moralinių idealų, yra moraliai įpareigojantys, o kadangi kiekvienas tokiais laiko susitarimus, kuriems visi pritarė, tai tokie susitarimai tampa moraliai įpareigojančia (kad ir antra pagal gerumą) teisingumo teorija.

Dėl priežasčių, kurių čia negaliu išsamiai aiškinti, bet jos yra gana akivaizdžios, ši derybų procedūra gali kai kuriose visuomenėse baigtis tuo, kad tos visuomenės labai pavojingus principus pripažins esant teisingumo doktrina. Tokią išdavą reikėtų laikyti Rawlso teisingumo teorijos išankstinės prielaidos, ir ypač prielaidos, kad svarbiausias tikslas yra pasirinkti teisingumo doktriną, dėl kurios protingai sutariama, *reductio ad absurdum* rezultatu. Aš neginu tik ką aprašytos derybų procedūros. Mano tikslas tėra parodyti, kad nors tai yra perfekcionistinė procedūra, Rawlso atviri argumentai, nukreipti prieš perfekcionizmą, jos nepašalina; taip pat noriu pasakyti, kad prielaida, kuria jis remiasi kovodamas su perfekcionizmu, veda prie labai antiintuityvistinių išvadų.

6. Požiūris į žmones kaip į tikslus

Visi žmonės yra individualūs ir unikalūs, jie gyvena savo asmeninį gyvenimą. Išnaudojant kurį nors iš šių žmonių kitų labui, tas žmogus būna išnaudojamas, o kiti gauna naudą. Nieko daugiau. Atsitinka taip, kad šiam žmogui kažkas padaroma vardan kitų. Tai dangstoma kalbomis apie bendrą visuomenės gėrį. (Sąmoningai?) Šitokiu būdu išnaudoti asmenį — tai nepakankamai gerbti jį ir nepaisyti realybės, kad jis yra individualus ir kad jis teturi vieną gyvenimą. Iš savo aukos *jis* negauna jokio šią auką pranokstančio gėrio, ir niekas neturi teisės versti jį aukotis. Mažiausiai tai gali da-

ryti valstybė ar valdžia, kuri reikalauja būti ištikimam (šito kiti individai nereikalauja) ir todėl privalo būti skrupulingai *neutrali* savo piliečių atžvilgiu[26].

Šiuose Nozicko žodžiuose aidi Kanto įsakymas visada traktuoti žmones ir kaip tikslus savaime, o ne vien kaip priemones. Bet jis niekur valstybės reikalavimu būti ištikimam nesiremia kaip argumentu politinio neutralumo naudai. Jo argumentacija tampa kantiškojo imperatyvo aiškinimu. Nozicko aiškinimas grindžiamas šalutinio suvaržymo samprata. Toks suvaržymas yra absoliučios arba beveik absoliučios galios veikimo motyvas, susijęs su veikiančiuoju asmeniu. Leiskite paaiškinti[27].

Kai kurių veiksmų motyvų pagrindas yra tų veiksmų rezultato vertingumas. Vadinkime šiuos motyvus „rezultato motyvais". Motyvas, skatinantis gabenti sužeistus žmones į ligoninę (išskyrus ypatingas aplinkybes) yra rezultato motyvas. Šitoks elgesys padeda išsaugoti tokių žmonių sveikatą, kuri, būdama vertinamas rezultatas, taip pat yra motyvas taip elgtis. Tačiau kai kurių motyvų pagrindas būna konkretaus veikėjo, arba veikėjų (ar jų grupės), atliekančių tam tikrą veiksmą (jis apima ir rezultatą, kurį gauna tie veikėjai), vertingumas. Šiuos motyvus aš vadinsiu veiklos motyvais. Tėvai turi ir rezultato, ir veiklos motyvą rūpintis savo vaikų gerove. Tėvai patenkina rezultato motyvą samdydami mokytojus ir vaiko auklėtojus. Veiklos motyvas patenkinamas tik tuo atveju, jeigu tėvai asmeniškai įsitraukia į vaikų reikalus. Kai kurie motyvai yra visuotiniai. Pvz., kiekvienas turi motyvą gerbti kitų teises. Tokie motyvai yra neutralūs veikėjų atžvilgiu. Kai kurie motyvai yra vienų, bet ne kitų žmonių motyvai. Tokie motyvai būna susiję su pačiu veikėju. Ką nors pažadėjęs, asmuo turi tokio pobūdžio motyvą tesėti pažadą. Ir veiklos, ir rezultato motyvai gali būti tiek neutralūs veikėjo atžvilgiu, tiek ir susiję su juo.

Kantiškasis imperatyvas paaiškinamas tik veiklos motyvų požiūriu. Reikalaujama, jog žmonės asmeniškai traktuotų žmones kaip

[26] Nozick. *Anarchy, State and Utopia*, p. 33.

[27] Paaiškinimas yra pritaikytas remiantis D. Parfito nurodytais skirtumais. Žr. „Is Common-Sense Morality Self-Defeating"? — In *Journal of Philosophy 70* (1979), 533.

tikslus, o ne siektų tikslo, jog žmonės klestėtų. Bet šį imperatyvą galima interpretuoti neutralaus veikėjo požiūriu. Galima manyti, jog kiekvienas žmogus turi motyvą padėti kitiems ar net versti kitus traktuoti žmones kaip tikslus. Galima manyti, jog kantiškojo imperatyvo požiūriu yra nesvarbu, ar kiti traktuojami kaip tikslai savaime, ar jie traktuojami kaip priemonės ir todėl verčiami traktuoti kitus kaip tikslus, o šito jie nedarytų be tokios prievartos (pvz., verčiant asmenį nevartoti prievartos kito atžvilgiu).

Nozickas atmeta šitokį kantiškojo imperatyvo interpretavimą. Jo nuomone, iš šio imperatyvo kyla šalutinis suvaržymas, o šalutiniai suvaržymai yra absoliučiai arba beveik absoliučiai svarbūs veikėjo motyvai. Šitokio suvaržymo negalima panaikinti remiantis jokiu kitu motyvu arba jį galima panaikinti tik remiantis nedaugeliu išvardijamų motyvų. Nozickas aiškina:

> Klausimas, ar galima šalutinį suvaržymą teigiantį požiūrį suformuluoti kaip tikslą neišsakant šalutinio suvaržymo požiūrio, yra painus. Pvz., galima manyti, jog kiekvienas žmogus, siekdamas savo tikslo, galėtų susigaudyti, kada *jis* pažeidžia teises ir kada tai daro kas nors kitas. Pripažinkite: pirmasis dalykas jam, siekiančiam tikslo, yra be galo (neigiama prasme) svarbus, be to, kad ir kiek neleistum kitiems pažeidinėti teisių, tai neatsvertų to, jog jis pažeidinėja kieno nors teises[28].

Apskritai kalbant, Nozickas tiki su veikėju susijusiu veiklos motyvu, draudžiančiu reikalauti iš individų aukotis prieš jų valią. Iš tikrųjų Nozickas nelaiko draudimo absoliučiu ir neturinčiu išimčių dalyku, nors šito reikėtų tikėtis, jeigu tai būtų kantiškojo imperatyvo interpretavimas. Jis sutinka, kad būtų reikalaujama aukotis savigynos atvejais, net jeigu šios žmonių aukos neatsveria jokia jų gaunama nauda (net jeigu tai yra pavieniai žmonės, o jų gyvenimas yra vienintelis jiems duotas). Be to, Nozickas nueina kur kas toliau nei savigyna, leisdamas vartoti jėgą organizacijai, kuri nebuvo sukurta susitarimu, jeigu Nematomos Rankos mechanizmas būtų galėjęs sukurti ją sutarimu. Galbūt net dar reikšmingesnė Nozicko pateikiamos kantiškojo imperatyvo versijos išimtis yra jo sufor-

[28] Nozick. *Anarchy, State and Utopia*, p. 29. Jis laiko tokius performulavimus neteisingais, bet nepaaiškina, kodėl.

muluotas kompensacijos principas, leidžiantis naudoti prievartą vienų atžvilgiu, siekiant mažinti kitiems gresiančią riziką, jeigu už tai pirmiesiems yra deramai kompensuojama[29]. Iš tiesų kartais atrodo, jog Nozickas teigia, kad reikalavimas asmeniui aukotis neprieštarauja jo pateikiamai kantiškojo principo versijai, jeigu tam asmeniui atlyginama tokio pat dydžio gėriu. Jeigu jis gauna iš sandorio gryną naudą, tai ar nebūtų galima sakyti, jog jis nebuvo traktuojamas tik kaip priemonė? Argi tokiu atveju nebuvo deramai atsižvelgta į jo unikalumą ir į tai, kad jis turi tik vieną gyvenimą? O jeigu taip, ar negalima visos sekos susijusių sandorių, kurių vieni asmeniui nuostolingi, o kiti naudingi, laikyti vienu sandoriu, kai neįvyks nė vienas sandoris, jeigu neįvyks kiti? Tokia seka turėtų būti leistina, jeigu naudos ir aukos balansas, kurio tikimasi iš pradžių, yra teigiamas. Ši sąlyga tenkinama daugelyje valstybių, net daugelyje neliberalių valstybių. Galbūt kai kurie žmonės patiria grynus nuostolius, bet vis dėlto balansas, kurio tikimasi iš pradžių, gali būti palankus visiems.

Tai yra svarbūs klausimai. Juos keliant, nurodomos Nozicko argumentacijos spragos ir jo požiūrio dviprasmybės, kurias mėginant įvairiais būdais šalinti, prieinama prie išvadų, labai tolimų *Anarchijos, valstybės ir utopijos* dvasiai, nors ir suderinamų su kai kuriomis šio veikalo prielaidų interpretacijomis.

Ar kantiškasis imperatyvas, kaip jį interpretuoja Nozickas, baigiasi politinio neutralumo principu ar idealų pašalinimu iš politikos? Čia neišvengiama tolesnių ir savarankiškų moralinių prielaidų (jų Nozickas negina). Lemiamas klausimas yra toks: ar vertimas atlikti moralines pareigas suderinamas su kantiškuoju imperatyvu, kaip jį interpretuoja Nozickas? Nozicko nuostata dėl savigynos perša mintį, kad taip yra, bet pareiga nepažeisti kitų žmonių teisių ar nekelti joms grėsmės yra vienintelė čia nurodoma moralinė pareiga. Šitaip klausimas grąžinamas vieną žingsnį atgal. Kokios yra žmonių teisės? Pvz., ar jie turi teisę reikalauti, kad kiti jų bendruomenės nariai prisidėtų prie bendruomenės gyvenimo? Nozicko atsakymas yra miglotas. Atrodo, kad jis linkęs neigti esant

[29] Ibid., p. 78ff.

tokias teises, bet savo knygoje jis iš principo atsisakė pateisinti teisių teoriją. Buvo nurodyta, kad dauguma svarbiausių *Anarchijos, valstybės ir utopijos* išvadų paaiškinamos kaip tik šia meile moraliniams nuopelnams[30]. Aišku tik tai, kad nei kantiškasis imperatyvas, nei Nozicko pateikiama jo interpretacija nepadeda suprasti moralinių nuopelnų ir čia nėra nieko, kas reikalautų tiek neutralaus politinio santykio, tiek ir pašalinti idealus iš politikos. Jeigu individai yra moraliai įpareigoti padėti kitiems žmonėms ir siekti tam tikrų idealų, tada jie nėra traktuojami kaip priemonės, kai verčiami gyventi pagal tuos idealus.

7. *Prievarta ir autonomija*

Atrodo, jog Nozickas teigia, kad valstybė turinti būti neutrali, nes ji veikia vartodama prievartą. Negalima prieštarauti norui išsikovoti kito klientus siekiant pasipelnyti, bet negalima versti jų neprekiauti su kitu. Ir Millis į prievartos vartojimą žiūri kaip į argumentą už tai, kad valstybė būtų varžoma remiantis žalos principu. Kas būdinga prievartai ar jos politiniam naudojimui, kad būtų galima pateisinti suvaržymo arba neutralumo principų taikymą?

Prievarta yra vertinamoji sąvoka. Nors ji turi pastovų deskriptyvų branduolį, jos prasmės negalima iki galo paaiškinti nenurodant moralinės prievartos reikšmės. Aš perimsiu šį prievartos apibrėžimą[31].

P verčia *Q* nedaryti veiksmo *A*, jeigu tik

A. 1. *P* praneša *Q*, jog jis ketina pasirūpinti ar pasirūpins, kad kiltų padariniai *C*, jeigu *Q* darys *A*.

2. *P* praneša tai norėdamas, jog *Q* patikėtų, kad jis tai daro norėdamas priversti *Q* nedaryti *A*.

3. Tai, kad įvyks *C*, yra svari priežastis *Q* nedaryti *A*.

[30] Plg., pvz., H. L. A. Hart. „Between Utility and Rights". — In *The Idea of Freedom*, A. Ryan ed. — Oxford, 1979, p. 77.

[31] Pirmoji apibrėžimo dalis yra Nozicko pateikto apibrėžimo modifikacija. Šis yra str. „Coercion". — In *Philosophy, Politics, and Society*, ed. P. Laslett, W. G. Runciman, and Q. Skinner, 4th series. — Oxford, 1972, p. 104—106.

4. *Q* mano, jog tikėtina, kad *P* sukels *C*, jeigu *Q* darys *A*, ir kad jam padarius *A*, dėl *C* jo padėtis bus blogesnė, negu ji būtų jam nedarant *A*, o *P* nesukeliant *C*.

5. *Q* nedaro *A*.

6. *Q* argumentas, jog nereikia daryti *A*, iš dalies yra noras panaikinti (arba sumažinti) *C* tikimybę ir šitaip sumažinti tikimybę, kad *P* sukels *C*.

B. *P* veiksmai, atitinkantys A dalyje išdėstytas sąlygas, yra prima facie klaidingi.

C. Tai, jog *Q* veikė tokiomis aplinkybėmis, yra argumentas neleisti jo kaltinti už tai, kad nedaro *A*.

Tik bendravimas, atitinkantis *A. 1—4* sąlygas, yra prievartinio pobūdžio grasinimas. Šitas apibrėžimas tiksliai nepaaiškina šios angliškos sąvokos prasmės, nes čia ignoruojami kai kurie jos vartojimo atvejai. Šis apibrėžimas išskiria prievartą naudojant grasinimus, nes šitokia prievartos forma yra svarbi politinei teorijai[32]. Pirmoji, deskriptyvinė, apibrėžimo dalis nurodo tik būtinas sąvokos vartojimo sąlygas. Pakankamų sąlygų sąrašas, taip pat požiūris į tai, kaip blogis — gresiantis padarinys — turi būti tapatinamas su priverčiamojo pobūdžio grėsme, priklauso nuo to, kokią vertinamąją reikšmę įgyja prievartos sąvoka. Sąlygos *B* ir *C* yra sąmoningai negriežtos, nes kalbinė bendruomenė visuotinai nesutaria dėl tikslios prievartos sąvokos vertinamosios reikšmės. Kai kas mano arba kartais manoma, jog ši sąvoka reiškia tai, kad tie, kuriems taikoma prievarta, nėra atsakingi, nes jie veikia tik nominaliai, o iš tikrųjų juos kontroliuoja kitas asmuo į fizinę prievartą panašiu būdu. Kiti mano, arba kitais kartais manoma, kad prievarta tėra švelninanti aplinkybė. Kad ir kurio požiūrio būtų laikomasi, jo nedera teisinti kalbiniais ar konceptualiais argumentais, nes viskas priklauso nuo to, kiek yra pagrįsta moralinė teorija, apimanti bet kurį iš šių požiūrių.

[32] „Threats, Offers, Law, Opinion, and Liberty". — In *American Philosophical Quarterly 14* (1977), 257, 265. P. Day mini šešis prievartinius poveikio būdus: 1) vertimas, 2) grasinimas, 3) ypatingas bauginimas, 4) ypatingas gundymas, 5) ypatingas dominavimas, 6) ypatingas provokavimas.

Aš trumpai išdėstysiu požiūrį į prievartą, bet negalėsiu čia jo plėtoti ar ginti. Šis požiūris grindžiamas tuo, kad vertinant prievartą, jai priskiriamas toks vaidmuo:

B 1. Prievartinio pobūdžio grasinimas kitam asmeniui pažeidžia jo autonomiją.

C 1. Faktas, kad asmuo veikė verčiamas, arba pateisina jo veiksmą, arba padaro jį visiškai nepakaltinamą.

Šie principai nurodo prievartos sąvokos vertinamąją reikšmę ir verčiančiojo, ir verčiamojo veiksmų atveju. Jie leidžia žmogui apibrėžti savo pažiūras į autonomiją bei argumentus nustatant, kokie grasinimai yra (jeigu jie atitinka *A. 1—4* sąlygas) prievartinio pobūdžio.

Tolesniais svarstymais pradedame aiškintis, kokiais motyvais grindžiami šie du principai. Deskriptyvinės prievartos sąvokos prasmės (*A. 1—6* sąlygos) pakanka, norint paaiškinti kai kurias priežastis, kodėl ribojama prievarta. Pvz., prievartinio pobūdžio grasinimai skiriasi nuo pasiūlymų tuo, kad pirmieji sumažina asmeniui siūlomas galimybes rinktis, o pasiūlymai tokių galimybių niekada nesumažina, dažnai jas ir padidina[33]. Todėl prievartinio pobūdžio grasinimai, ko gero, savaime gerokai pablogins asmens padėtį. Be to, paprastai daug sunkiau pasiūlymais paskatinti žmones veikti prieš jų interesus, negu grasinimais priversti juos tai daryti (darant prielaidą, kad siūlyti ir grasinti yra vienodai lengva). Pagaliau, nors

[33] Pasiūlymas sukuria galimybę, kurios gaunantis šį pasiūlymą galėjo anksčiau neturėti. Jis neatima iš gaunančiojo pasiūlymą jokių galimybių. Įtikimas grasinimas atima iš asmens, kuriam grasinama, galimybę nesielgti taip, kaip jam liepiama, ir galimybę nepatirti padarinių, kuriais grasinama. Asmeniui nesukuriama jokių naujų pageidautinų galimybių. Keliauninkas, kurį sustabdo pakelės plėšikas, įgyja galimybę jam pasipriešinti. Bet tokia galimybė nėra pageidautina, t. y. žmonės normaliomis aplinkybėmis nenorėtų turėti tokios galimybės. Padarinys, kuriuo grasinama, gali būti toks, kuris vis tiek įvyks nepriklausomai nuo grasinimo. Jeigu asmuo, kuriam grasinama, tai žino, grasinimas tampa neveiksmingas, tad tokie atvejai bus reti arba galima čia jų nepaisyti. Kartais daroma prielaida, kad siūlantis asmuo siekia, jog jo pasiūlymas būtų priimtas, ir kad pasiūlymas teikia naudą arba pelną. Nei viena, nei kita nėra visuotinai teisinga. Siūlančiam asmeniui gali būti nesvarbu, ar jo pasiūlymas bus priimtas. (Pagalvokite apie mandagų pasiūlymą pavėžėti namo vakarėlyje sutiktą asmenį.) Pasiūlymas labiau primena sąlyginį pažadą: aš imuosi tai daryti, jeigu tu nori, kad tai daryčiau.

kartais norima per prievartą pagelbėti verčiamajam asmeniui, mes pernelyg gerai žinome, kaip pavojinga pervertinti galimybes sukurti žmonių gerovę kategoriškai prieštaraujant jų susiformavusioms nuomonėms ir preferencijoms. Nors galima teikti siūlymus, norint paskatinti žmones veikti prieš jų ilgalaikius interesus, įprastomis aplinkybėmis jų pagrindu galima geriausiai įvertinti tuos siūlymus. Mums kyla nerimas tik tada, kai siūlymą gaunančiam asmeniui trūksta sugebėjimo arba žinių jį įvertinti arba kai yra priežasčių laikyti derybų situaciją nesąžininga ar netinkama. Tačiau šie svarstymai nepaaiškina, kodėl prievarta yra įtartinesnė negu kiti metodai, kuriais žmonės skatinami veikti socialiniu požiūriu parankesniais būdais, ir jų alternatyvos tampa mažiau patrauklios. Svarbiausias šių svarstymų akstinas yra priversti suabejoti paplitusiu paternaliniu prievartos pateisinimu. Net šioje srityje skirtumai tarp prievartos ir kitų paternalinių metodų, kuriuos atskleidžia šie svarstymai, tėra vien tikėtini.

Manau, kad du paplitę požiūriai į prievartą padės atskleisti jos normatyvinę reikšmę. Apie tuos, kurie verčiami, paprastai sakoma, kad jie buvo verčiami daryti tam tikrą veiksmą ir darė tai prieš savo valią. Tokie teiginiai gali atrodyti paradoksalūs, nes prievartaujamas asmuo linkęs nusileisti grasinimui ir išvengti bausmės. Prievartaujami asmenys gali apgailestauti dėl susiklosčiusių aplinkybių, bet tai daro daugelis žmonių, kai jiems iškyla sunkūs ir nemalonūs pasirinkimai. Bet tada mes nesakome, kad jie veikė prieš savo valią. Ne visada šitai pateisintų ir teiginys, kad jie buvo verčiami taip elgtis. Jie galėjo, kaip ir prievartaujami asmenys, iš tikrųjų rinktis. Paaiškinti gali tik rinkimosi pobūdis. Kai kurie pasirinkimai būna prievartinio arba įsakomojo pobūdžio. Kai kurie pasirinkimai (nebūtinai tie patys) daromi prieš savo valią. Aš siūlau identifikuoti atitinkamus pasirinkimus pagal jų normatyvinę išvadą. Šio pasiūlymo nereikia teisinti kaip įprastinės kalbinės analizės pavyzdžio. Jis pateisinamas todėl, kad jis, atitikdamas pamatinę prievartos prasmę, sėkmingai sieja prievartą su protingais moraliniais principais.

Asmuo yra verčiamas elgtis tam tikru būdu, jeigu 1) jis apgailestauja dėl fakto, kad susiklostė būtent tokios aplinkybės, kurių

mano negalįs išvengti, o jos lemia jo realų elgesį ir 2) jo elgesys yra pateisinamas arba atleistinas. Prievartaujamas asmuo buvo verčiamas elgtis taip, kaip jis elgėsi. Todėl jo poelgis yra arba pateisinamas, arba atleistinas. Jis yra pateisinamas, jeigu tokio elgesio priežastys, kaip ir grėsmė nukentėti, atsisakius šitaip elgtis, nusveria priežastis, skatinančias taip nesielgti. Tarp šių priežasčių būtų ir tai, kad šitaip elgtis reikštų paklusti prievartai, pažeidžiančiai asmens autonomiją (tai bus paaiškinta vėliau). Ne visi prievartiniai poelgiai pateisinami. Asmuo gali būti priverstas elgtis nemoraliai — kaip kad sudužusio laivo kapitonas, kuris palieka daug keleivių tikrai mirčiai stengdamasis išgelbėti savo vienintelio vaiko gyvybę.

Ar toks poelgis yra atleistinas, ar ne, priklauso nuo kitų moralinių pažiūrų, kurias nulemiančios priežastys menkai susijusios su prievarta. Bet kadangi žmogaus apsisprendimas atsisakyti principų daro įtaką jo pasiryžimui pripažinti, kad žmonės buvo priversti elgtis taip, kaip jie elgėsi, leiskite suformuluoti principą, kurį laikau protingu, — būtent asmenims reikia atleisti, kai jie šitaip elgėsi norėdami išgelbėti savo arba jiems patikėtą gyvybę, su sąlyga, jog jų gyvenimas nėra nei nemoralus, nei bevertis.

Sąlygas, būtinas žmogui gyventi arba išsaugoti jam patikėtą gyvybę, vadinkime asmeniniais poreikiais. Asmeniniai poreikiai diktuoja pasirinkimus, jeigu visos pasirinkimo galimybės, išskyrus vieną, netrivialią galimybę, aukoja asmeninį poreikį ir neleidžia žmogui toliau gyventi[34]. Asmeniniai poreikiai nebūtinai yra poreikiai išgyventi. Jie panašesni į poreikį gyventi vertingą gyvenimą. Pvz., tėvams, išdavusiems savo vaiką, gyvenimas gali būti bevertis, nepakeliamas moraliniu požiūriu. Todėl besilaikantys tokio požiūrio mano, kad tėvai, kuriems grasinama jų vaiko mirtimi, jeigu jie nepaklus, susiduria su pasirinkimu, kurį diktuoja asmeniniai poreikiai: nepaklusus vaiko pagrobėjo įsakymui, gyvenimas taps nepakeliamas moraliniu požiūriu, tėvų gyvenimas taps bevertis. Tačiau asmeniniai poreikiai yra tai, kas būtina norint gyventi savo arba išsaugoti tau patikėtą gyvenimą. Pianistai gali prarasti savo gy-

[34] Reikia nurodyti netrivialias pasirinkimo galimybes, nes trivialių galimybių visada būna. Banditui, kuris grasina „Pinigai — arba gyvybė" galima atiduoti pinigus greičiau arba lėčiau.

venimą, jeigu sulaužomi jų pirštai. Kai pianistas turi vienintelę galimybę išvengti, kad jo pirštai nebūtų sulaužyti, pasirinkimą lemia asmeniniai poreikiai, net jeigu pianistas gali susikurti naują gyvenimą kaip verslo konsultantas[35].

Galima ir reikia pasakyti kur kas daugiau norint geriau paaiškinti asmeninio poreikio sąvoką, nors neįmanoma apibrėžti jos taip tiksliai, kad būtų išvengta sunkių klausimų, susijusių su jos taikymu daugeliu konkrečių atvejų. Tačiau kol kas nėra reikalo plėtoti šią temą. Mano tikslas yra tik susieti „prievartos" sąvoką su požiūriu į pateisinimą. Tačiau leiskite pakartoti, kad asmeninis poreikis diktuoja pasirinkimą tik tuo atveju, kai nenorima išsaugoti nei nedoro, nei beverčio gyvenimo. Negalima atleisti Hitleriui, nors jis ir teigtų, kad turėjęs tęsti tai, ką pradėjęs, arba nebūtų galėjęs gyventi savo pradėto gyvenimo.

Turint visa tai omenyje, kokia rimta turėtų būti grėsmė, kad ji taptų prievartinio pobūdžio? Jeigu ja teisintume priverstinį elgesį, jos rimtumą lemtų argumentai, nukreipti prieš tą elgesį. Jeigu šie argumentai nėra labai svarūs, grasinimas neturėtų būti toks rimtas kaip grėsmė asmeniniam poreikiui. Ji tik turi būti didelė, kad neprieštarautų kalbinei konvencijai, susijusiai su žodžiu „prievarta" (anksčiau pateikto apibrėžimo *A. 3* sąlyga). Tačiau nepateisinanti grėsmė yra prievartinio pobūdžio tik tuo atveju, jeigu ji pateisina, o ji pateisina tik tuo atveju, jeigu yra pakankamai rimta, kad galėtų sukurti asmeninių poreikių diktuojamą pasirinkimą.

Asmenys gali būti verčiami elgtis tam tikru būdu dėl aplinkybių, kurios susiklostė savaime, arba juos gali versti elgtis tam tikru būdu kito elgesys, dėl kurio susiklostė tokios aplinkybės, kad jie buvo priversti elgtis taip, kaip jie elgėsi. Jie būna verčiami kito

[35] Ar veiksmas yra pateisinamas, ar ne — objektyvus klausimas, priklausantis ne nuo veikėjo įsitikinimų, o nuo to, kiek pagrįstai buvo tikima arba buvo galima tikėti tam tikrais dalykais. Tai tinka ir moraliniams, ir kitokiems įsitikinimams. Panašiai objektyvus yra principas, kad asmeniniai poreikiai pateisina. Nors žmonės iš dalies patys susikuria savo gyvenimą, tai, kokį gyvenimą jie susikūrė ir ar šitokio pasirinkimo nenulėmė asmeninis poreikis, yra objektyvus klausimas. Tuo nepaneigiame, kad, remiantis kitais pateisinančiais principais, galima pateisinti tuos, kurie klaidingai tikėjo esą verčiami elgtis taip, kaip jie elgėsi. Vienintelis dalykas, kurį aš teigiu, yra tai, kad jie nėra nei verčiami, nei prievartaujami taip elgtis.

asmens tik tada, kai tas kitas asmuo savo elgesiu stengiasi priversti juos elgtis taip, kaip jie elgėsi. Vienas asmuo gali versti kitą asmenį keisdamas sąlygas, kurioms esant šis asmuo renkasi, arba gali versti įtikinamai grasindamas tai padaryti, jei kitas asmuo nesielgs tam tikru būdu. Tokie primygtiniai grasinimai yra prievartinio pobūdžio, o tie, kurie yra šitaip verčiami, būna priversti elgtis, kaip jie elgėsi.

Asmuo, kuris verčia kitą žmogų elgtis tam tikru būdu, taigi prievartauja kitą, verčia jį elgtis prieš jo valią. Jis pajungia kito asmens valią savajai ir šitaip pažeidžia to asmens autonomiją. Leiskite paaiškinti. Autonomiškas veikėjas ar asmuo yra žmogus, galintis bent jau minimaliai būti ar net tapti iš tikrųjų autonomiškas. Tikra autonomija — jos masto dalykas. Žmogus gali būti daugiau ar mažiau autonomiškas. (Iš tikrųjų) autonomiški yra tie žmonės, kurie sugeba kurti savo gyvenimą ir lemti jo kryptį. Jie yra ne tik racionalūs veikėjai, kurie, įvertinę svarbią informaciją, gali rinktis iš turimų galimybių, bet jie dar gali kurti asmeninius planus, plėtoti ryšius ir pripažinti dalykinius įsipareigojimus. Visi šie dalykai padeda sukonkretinti žmonių asmeninį vientisumą, orumo jausmą ir savigarbą. Vienu žodžiu, iš tikrųjų autonomiški veikėjai iš dalies patys kuria savo pačių moralinį pasaulį. Asmenys, kurie iš dalies yra savo pačių moralinio pasaulio kūrėjai, yra atsidavę planams, ryšiams ir reikalams, kurie lemia jų vertingą, šių asmenų požiūriu, gyvenimą. Tai nereiškia, kad jie dėl svarių priežasčių negalėtų paaukoti savo planų arba reikalų, kuriems yra atsidavę. Bet ko gero, kaip jų įsipareigojimų priešingybė, jiems būdingi tam tikri poelgiai, kurie prilygsta išdavystei, kompromituoja jų garbę, trypia jų savigarbą, o ypatingais atvejais padaro jų gyvenimą, t. y. jų susikurtą gyvenimą, bevertį ar netgi nepakeliamą (moraliniu požiūriu).

Literatūroje, skirtoje autonomijos klausimams, daugiausia dėmesio skiriama veikėjo sugebėjimui daryti pagrįstus ir efektyvius sprendimus. Šis sugebėjimas laikomas autonomijos sąlyga. Tokių nuomonių svarba neabejotina. Bet yra dar du autonomijos, kaip savo gyvenimo autorystės, aspektai. Vienas yra santykio aspektas: autonomiškas asmuo nepavaldus kito valiai. Kitas autonomijos aspektas — tai atvirų galimybių rinktis savitumas: žmonių pasirinki-

mų neturi lemti asmeniniai poreikiai. Žmogus iš dalies yra savo pasaulio kūrėjas, jeigu, ir tik jeigu, kurdamas šį pasaulį, jis netarnauja vien kito valiai. Kai prieš asmenis naudojama prievarta ir todėl jie būna prievartaujami elgtis tam tikru būdu, pažeidžiama jų autonomija pirmiausia todėl, kad asmuo, kuris verčia kitus, tiesiogiai siekia pavergti juos savo valiai. Kitų pavergimas savo valiai yra jo tikslas arba priemonė, padedanti siekti šio tikslo. Ir antra, prievartautojas siekia priversti ir priverčia kitus apribodamas jų galimybes rinktis.

Visokia prievarta pažeidžia autonomiją pavergdama prievartaujamojo valią. Prievartinio pobūdžio grasinimai kuria asmeninių poreikių diktuojamą pasirinkimą, o rimčiausi valstybinės prievartos atvejai būna kaip tik tokie. Jie kėsinasi į autonomiją, kadangi pažeidžia trečią jos aspektą. Autonomiškas asmuo yra tas, kuriam nereikia nuolat kovoti už minimalias vertingo gyvenimo sąlygas. Kuo labiau asmeniniai poreikiai diktuoja žmogaus pasirinkimus, tuo jis tampa mažiau autonomiškas. Žinoma, natūralios gyvenimo sąlygos taip pat gali versti žmones rinktis, nes jie trokšta turėti būtiniausių vertingo gyvenimo sąlygų garantijas. Ir būtų klaidinga manyti, kad dėl kiekvienos tokios sąlygos reikia vienaip ar kitaip apgailestauti. Autonomija yra galima tik esant suvaržymų sistemai. Negali būti visiškai autonomiško žmogaus. Tobulo pastovios biologinės ir socialinės prigimties neturinčio bei nuolat save kuriančio egzistencialisto idealas yra padrika svajonė. Autonomiška asmenybė gali formuotis ir klestėti tik esant tam tikriems biologiniams ir socialiniams suvaržymams, kurie lemia kai kuriuos jos žmogiškus poreikius. Tie poreikiai neišvengiamai determinuoja tam tikrus pasirinkimus. Vis dėlto sunkios natūralios sąlygos gali sumažinti asmens autonomiją iki paties minimumo taip pat sėkmingai kaip ir prievartinis sistemingas kišimasis. Be to, neprievartinis kišimasis į asmens gyvenimą ir likimą gali mažinti jo autonomiją taip pat kaip ir prievartinis kišimasis. Vienintelis skirtumas yra tas, kad *visi* prievartiniai įsikišimai kėsinasi į autonomiją ir tai daroma sąmoningai, o neprievartinio kišimosi atvejais taip būna *tik retkarčiais* ir paprastai tai būna šalutinė sumanytų ketinimų išdava. Šie atvejai *nėra* tiesioginis asmenų autonomijos puolimas.

Kiek liberalui rūpi apriboti prievartą, t. y. išlaikyti asmenų autonomiją, tiek jis rūpinsis ir garantuoti natūralias ir socialines sąlygas, leidžiančias individams puoselėti autonomišką gyvenimą. Liberalo tikslas — valdyti fizines sąlygas ir reguliuoti neprievartinio pobūdžio poveikį, kurį vieno asmens poelgiai daro kitiems, kad būtų garantuota autonomiškam gyvenimui tinkama aplinka. Siekdamas tokių tikslų, liberalas gali norėti griebtis prievartos. Galų gale autonomija yra masto reikalas. Vienas ne per daug rimtas prievartos veiksmas nepadaro didelės įtakos asmens sugebėjimui gyventi autonomiškai. Žinoma, autonomiją pažeidžia ne tik prievartos padariniai, bet ir jos intencija. Paprastai tai būna asmens autonomijos įžeidimas. Jis traktuojamas kaip neautonomiškas subjektas, gyvūnas, kūdikis ar silpnaprotis. Dažnai prievarta būna neteisinga ne tiek dėl apčiuopiamų jos padarinių, kurie gali nebūti labai rimti, kiek pirmiausia dėl to, kad ji yra išpuolis ar įžeidimas. Tačiau šiuo atžvilgiu idealios liberalios valstybės naudojama prievarta iš esmės skiriasi nuo prievartos, kylančios iš daugumos kitų šaltinių. Kadangi liberalioje valstybėje individams garantuotos deramos politinės teisės ir kadangi tokioje valstybėje vyrauja visuomeninės moralės principai, grindžiami pagarba individo autonomijai, tai liberalios valstybės naudojamos prievartos priemonės neįžeidžia individų autonomijos. Visuotinai žinoma, kad griebtis šių priemonių skatina ne pagarbos individo autonomijai stoka, bet rūpinimasis šita autonomija. Galų gale prievarta gali būti tikras gėris tam, kuris yra verčiamas, ir jis net gali jos siekti. Tačiau šie motyvai neturi nieko bendra su liberalų pastangomis riboti prievartą neidealioje valstybėje.

8. Liberalizmas, autonomija ir pliuralizmas

Ankstesniame skirsnyje buvo keliamas klausimas, ar valstybė, pasikliaujanti prievarta, reikalinga politinio neutralumo. Skirsnis baigėsi išvada, kad ypatingas liberalo nerimas dėl prievartos yra tikėjimo autonomijos vertingumu išdava. Ar, vertinant autonomiją, yra reikalingas politinis neutralumas? Ar, tai darant, reikia riboti idealų naudojimą politikoje? Rawlso kantiškasis konstruktyvistinis

požiūris į etiką yra argumentas politinio neutralumo naudai, jis iš dalies nepriklausomas nuo anksčiau kritikuoto argumento ir yra susijęs su autonomija:

> Tikiuosi, jog Kantas manė, kad asmuo elgiasi autonomiškai, kai jis renkasi savo elgesio principus suvokdamas juos kaip adekvačiausiai išreiškiančius jo kaip laisvos ir tiek pat protingos būtybės prigimtį. Principus, kuriais vadovaudamasis elgiasi, jis pripažįsta ne dėl savo socialinės padėties ar įgimtų savybių, ne atsižvelgdamas į konkrečią visuomenę, kurioje gyvena, arba į ypatingus dalykus, kurių užsinori. Elgtis pagal tokius principus — vadinasi, elgtis heteronomiškai. Dabar nežinojimo uždanga atima iš pirminėje pozicijoje esančių asmenų žinojimą, kuris leistų jiems rinktis heteronominius principus[36].

Rawlas taiko kantiškąją įžvalgą tik tada, kai reikia rinktis teisingumo principus. Bet atrodo, kad jeigu ši įžvalga tinka šiam tikslui, ji privalo tikti moralei apskritai. Savo veikale *Teisingumo teorija* Rawlsas nesiremia kantiškąja įžvalga kaip argumentu, kad jo teorija būtų pripažinta. Jis tik nurodo, kad jo teorija suderinama su šia įžvalga. Bet jo darbe „Kantiškasis konstruktyvizmas moralės teorijoje" kantiškąja įžvalga stengiamasi apsiginti nuo įvairiausios jo teorijos kritikos, mat ši įžvalga epistemologiškai pagrindžia jo teoriją. Kada kantiškoji įžvalga taikoma moraliniams apmąstymams apskritai, ji duoda naują argumentą — būnant už nežinojimo uždangos reikia ignoruoti moralinius ir religinius šalių įsitikinimus. Rawlsas, nors atvirai ir nesiremia šiuo argumentu, tai beveik daro teigdamas, kad

> pirminėje pozicijoje esančios šalys nesutaria dėl moralinių faktų, tarsi šie faktai jau egzistuotų. Nėra taip, kad jos, būdamos nešališkos, turėtų aiškią ir neiškreiptą išankstinės ir nepriklausomos moralinės tvarkos viziją. Ko gero, nėra (konstruktyvizmo požiūriu) tokios tvarkos, ir todėl nėra tokių faktų, kurie būtų nepriklausomi nuo visos konstravimo procedūros; faktai nustatinėjami remiantis suformuluojamais principais.[37]

Plėtojant kantiškąją įžvalgą Rawlso nurodytomis kryptimis, reikia turėti galvoje keletą dalykų. *Pirma*, fundamentali ir visuotinai pripažįstama idėja yra ta, kad moralė yra laisva asmens protingos

[36] Rawls. *A Theory of Justice*, p. 252.

[37] Rawls. „Kantian Constructivism in Moral Theory", p. 568.

prigimties išraiška. Teiginį, kad pirminėje pozicijoje pasirenkami principai išreiškia šią prigimtį, lemia tam tikra asmens samprata, kuri yra viena iš gelminių bendrųjų mūsų kultūros išankstinių prielaidų, bet ne daugiau[38]. *Antra*, Rawlsui rūpi paaiškinti, kad principai išreiškia žmogaus prigimtį, tad jų pasirinkimas „nėra vadinamasis „radikalus" pasirinkimas, tai yra pasirinkimas, nepagrįstas argumentais... Radikalaus pasirinkimo... sampratai... nėra vietos teisingumo kaip nešališkumo teorijoje"[39]. Toliau: „Asmens ir socialinės kooperacijos idealai... nėra idealai, apie kuriuos galima būtų pasakyti, jog tam tikru gyvenimo momentu piliečiai juos tiesiog renkasi. Reikia įsivaizduoti, kad dažniausiai jie tik analizuodami suvokia turį šiuos idealus ir tai, jog juos iš dalies perėmė iš savo visuomenės kultūros"[40]. Moralės kaip protingos žmonių prigimties išraiškos samprata suderinama su požiūriu, kad žmonių prigimtis yra socialiai determinuota. Lygiai taip pat socialiai determinuotos tampa ir konkrečios moralės apraiškos. *Trečia*, Rawlso asmens samprata nesuponuoja vienodų moralinių pažiūrų.

Akivaizdu, kad turint omenyje šią moralės sampratą, pirminėje pozicijoje esančios šalys nieko nežino apie savo moralinius įsitikinimus. Jie nėra atmetami, kaip kad yra atmetamos žinios apie konkrečias kiekvieno dalyvio gyvenimo aplinkybes, siekiant garantuoti, kad renkantis pirminėje pozicijoje, būtų atstovaujama racionaliai žmonių prigimčiai. Iš tikrųjų jie visai nėra atmetami. Pirminės pozicijos šalys nieko nežino apie savo moralinius įsitikinimus, kadangi jų dar kol kas neturi, be to, tai, kokie bus jų moraliniai įsitikinimai, priklausys nuo jų svarstymų pirminėje pozicijoje išdavų ir todėl šie svarstymai negali jų paveikti. Tad kantiškosios įžvalgos taikymas ne tik politinei moralei, bet ir apskritai visai moralei paaiškina, kodėl, esant už nežinojimo uždangos, pašalinami moraliniai įsitikinimai ir gėrio idealai. Bet ši argumentacija savaime

[38] Plg., ibid., p. 520. Man atrodo, kad Rawlsas dviprasmiškai aiškina lemiamą klausimą, ar reflektyvus pusiausvyros argumentas pagrindžia pamatinę kantiškąją įžvalgą, ar ją suponuoja. Čia darau prielaidą, kad suponuoja, nors visas klausimas yra sudėtingesnis ir jo negalima išnagrinėti šiame straipsnyje.

[39] Ibid., p. 568.

[40] Ibid., p. 568—569.

nepateisina politinio neutralumo. Argumentacija neutralumo naudai vis dėlto grindžiama tolesne prielaida, kad svarbiausias žmonių interesas yra pripažinti principus, atliekančius socialinį teisingumo vaidmenį. Bet Rawlsas neparodo nei to, kad ši prielaida kyla iš kantiškosios įžvalgos, nei to, kad ji pagrindžia neutralų politinį rūpinimąsi. Penktojo skirsnio kontrargumentas vis dar puikiai tinka.

Rekonstruodami Rawlso argumentaciją, kurią jis dėsto pasisakydamas už politinio rūpinimosi doktriną, mėginame šią doktriną pagrįsti autonomijos samprata, vartodami moralinio apsisprendimo sąvoką. Atrodo, kad čia glūdi tokia intuityvi mintis: kadangi moralė yra žmogaus racionalios prigimties išraiška, ji iš esmės save determinuoja. Kadangi asmens samprata yra socialiai determinuojama ir, svarstant moralės klausimus, neprieinama bendros išvados, atrodo, jog vienintelė tinkama strategija yra remti konstitucinę santvarką, kuri turėtų būti neutrali gėrio sampratų atžvilgiu ir todėl leistų visiems individams plėtoti ir įgyvendinti savąsias gėrio sampratas. Kadangi jokia gėrio samprata, išreiškianti racionalią jos besilaikančio asmens prigimtį, nėra geresnė už kitas, tai konstitucinė santvarka turėtų būti neutrali jų atžvilgiu. Valstybės pareiga —sudaryti sąlygas visiems asmenims atskleisti savo prigimtį ir įgyvendinti jų autonomiškai susikurtas gėrio sampratas bei gyvenimo planus.

Kaip pažymėjome, šios intuityvios minties prielaida — atrodytų įtikinamas, bet nepagrįstas įsitikinimas, jog reikia pripažinti, kad yra poreikis turėti teisingumo principus, kuriems vieningai pritariama, nes tokie principai atitiktų svarbiausius kiekvieno žmogaus interesus. Šito pakanka šiai minčiai atmesti. Be to, nepanašu, kad Rawlsas pritartų tokiam šios intuityvios minties reiškimo būdui. Ši mintis negina neutralaus politinio rūpinimosi kaip suvaržymo principo, bet gina neutralumą tų gėrio sampratų atžvilgiu, kurios labai vertina autonomišką žmogaus gyvenimo raidą, atitinkančią racionalią jo prigimtį. Iš tikrųjų tai yra ne neutralumo, bet moralinio pliuralizmo doktrina. Kadangi dažnai manoma, jog moralinis pliuralizmas skatina neutralų politinį rūpinimąsi, aš baigsiu skirsnį trumpai ir hipotetiškai apmesdamas argumentaciją, suponuojančią, jog dėl autonomijos vertinimo randasi moralinis pliura-

lizmas, kuris savo ruožtu remia liberalizmo sampratą, grindžiamą žalos principu, o ne neutralumo doktrina.

Asmenys naudojasi realia autonomija, kol jų pasirinkimų nediktuoja vien pastangos tenkinti bazinius poreikius. Tokie asmenys užmezga ryšius su kitais, pasineria į projektus, planus, reikalus. Moralės teorija vertina autonomiją, jeigu ji vertina asmens gyvenimą ne tik pagal jo ryšių, gyvenimo plano ir įsipareigojimų vertingumą, bet ir pagal tai, kiek autonomiškai šie dalykai buvo pasirinkti ir plėtojami. Tokia teorija yra ištikima moraliniam pliuralizmui, t. y. požiūriui, kad yra daug garbingų ir vertingų ryšių, įsipareigojimų ir gyvenimo planų — vadinasi, autonomiški žmonės gali ir privalo rinktis iš jų[41]. Tai suponuoja kontroversišką požiūrį, kurio čia negalima deramai paaiškinti ir tuo labiau pagrįsti. Rinkimasis tarp to, kas moraliai teisinga, ir to, kas moraliai klaidinga, yra panašus į rinkimąsi, kurį diktuoja būtinumas garantuoti asmeninius poreikius. Tai būna padiktuotas, o ne realią autonomiją atitinkantis rinkimasis. Žinoma, tas, kuris renkasi, gali nežinoti, kuris pasirinkimas teisingas, o kuris klaidingas. Tačiau situacija dėl to nesikeičia; svarbu yra tai, kad tas, kuris renkasi, savo pasirinkimą supranta kaip rinkimąsi tarp to, kas moraliai teisinga, ir to, kas moraliai klaidinga. Realia autonomija naudojamasi tada, kai pasirinkimas suvokiamas kaip rinkimasis iš moraliai priimtinų galimybių, nors kadangi pats pasirinkimas dažnai sukuria įsipareigojimą, pasirinkta galimybė gali tapti moraliai nepriimtina ateityje. (Pvz., pagalvokite apie sprendimą vesti kokį nors asmenį.)

Tačiau tai, kad autonomija yra vertinama ir pripažįstamas moralinis pliuralizmas, nereiškia, jog gyvenimo būdai yra geri todėl, kad jie yra pasirenkami. Priešingai, jie pasirenkami todėl, kad manoma, jog jie yra geri. Rinktis įmanoma tik tada, kai tikima priežastimi, skatinančia šitaip rinktis. Žmonės gali rinktis iš to, ką jie sumano esant vienodai vertingomis pasirinkimo galimybėmis, arba jie gali rinktis iš nepalygintinų galimybių. Jie gali rinktis kurią nors galimybę, nors ir įsitikinę, kad yra svaresnių priežasčių rink-

[41] Tai iš esmės yra Nagelio, kritikuojančio Rawlso teorijos pretenzijas būti neutraliai, išvada. Žr.: Nagel. *Rawls on Justice*, p. 10.

tis alternatyvą. Tačiau jie negali rinktis, kada iš viso nemato priežasčių, kodėl tai turėtų daryti; visada, išskyrus išimtinius atvejus, pasirinktas elgesys turi priežastį. Turint omenyje tai, kad realiai autonomiško pasirinkimo nedeterminuoja veikėjo asmeniniai poreikiai, šis pasirinkimas atrodo patrauklus dėl pasirenkamos galimybės vertingumo arba dėl jos įnašo į vertingą gyvenimo būdą.

Kadangi reali autonomija suponuoja gyvenimo būdų rinkimąsi iš moraliniu požiūriu vertingų galimybių, iš valstybės reikalaujama sukurti individams tokias galimybes. Iš jos nereikalaujama ginti moraliai nepriimtinų galimybių arba vengti jas kritikuoti. Moralinis pliuralizmas nereiškia, kad turi būti toleruojama tai, kas neteisinga moraliniu požiūriu. Jis nereikalauja neutralumo gėrio ir blogio atžvilgiu. Bet nors valstybė, norėdama skatinti žmones rinktis moraliai vertingą gyvenimą, gali griebtis neprievartinių veiksmų kurdama aplinką, palankią tokiam pasirinkimui, nors ji gali trukdyti jiems gyventi moraliai nepriimtiną gyvenimą mėgindama panaikinti sąlygas, kurios tokį gyvenimą daro patrauklų, ji neturi naudoti prievartinių priemonių neleisdama autonomiškiems asmenims įsitraukti į moraliai nepriimtiną veiklą, jeigu ši veikla nedaro žalos ir kitiems žmonėms. Tik veiksmai, kuriais paneigiamos palankios galimybės kitiems rinktis vertingą gyvenimą, kuriam jie gali teikti pirmenybę, yra jiems žalingi. Valstybės rūpinimasis autonomija suteikia jai teisę iš principo vartoti prievartą siekiant sustabdyti kitiems daromą žalą. Jos uždavinys yra garantuoti palankias autonomiško gyvenimo sąlygas. Ji gali prievarta pažeisti vienų autonomiją, kad būtų apsaugota kitų autonomija. Ji negali pažeidinėti kitų autonomijos dėl jokių kitų priežasčių. Argumentus, išplėtojančius ir pagrindžiančius šias baigiamąsias pastabas, pateiksime kita proga. Šios programinės esė tikslas tebuvo parodyti, jog argumentacija, kuria stengiamasi įtikinti neutralaus politinio rūpinimosi doktrinos pranašumu, suponuoja tokias svarias išvadas, kad ji pati negali jų aprėpti. Kada ji paliečia pamatinius mūsų kultūros suformuotus įsitikinimus, ji pasikliauja rūpinimusi autonomija, taigi ir pliuralizmu. Tie įsitikinimai kartu su atsakomybę kitiems pripažįstančiomis moralinėmis pažiūromis, kurios taip pat giliai įsitvirtinusios kultūroje, lemia tai, kad pripažįstama socialinė ir politinė atsakomybė, reikalaujanti sukurti socialinę struktūrą,

garantuojančią palankias galimybes individams gyventi vertingą autonomišką gyvenimą. Pamatinis moralinis autonomijos ir pliuralizmo teigimas pats yra gėrio idealo aspektas ir suponuoja ne neutralumu, o tolerancija grindžiamą politikos sampratą[42].

Versta iš: Raz J. *Liberalism, Autonomy and the Political of Neutral Concern // Midwest Studies in Philosophy.* — Vol. 7. — P. 89—120

[42] Už ankstesnio šio straipsnio varianto komentarus esu dėkingas J. Waldronui, H. Oberdiekui, H. Steineriui, P. M. S. Hackeriui bei diskusijų moralės ir politinės filosofijos klausimais grupės All Souls nariams. Man taip pat buvo naudingi pokalbiai apie prievartą, grasinimus ir pasiūlymus su P. Day ir H. L. A. Hartu.

SUSAN MOLLER OKIN

TEISINGUMAS IR LYČIŲ DIFERENCIJA

Viena svarbiausių teisingumo teorijų nagrinėjamų problemų — ar galima skirtingai traktuoti žmones, kaip skirtingai jie traktuotini ir kodėl tai reikėtų daryti. Keliamas klausimas, dėl kokių įgimtų ar įgytų žmonių savybių arba dėl kokios jų padėties visuomenėje socialinės institucijos, įstatymai ir papročiai gali teisėtai traktuoti šiuos žmones skirtingai. Konkrečiai, kaip pradžia veikia rezultatus? Atrodo, kad žmonijos pasidalijimas į dvi lytis yra neabejotina tokių tyrinėjimų tema. Gyvename visuomenėje, kurios praeityje manyta, jog įgimta lytis itin aiškiai legitimuoja skirtingas teises ir apribojimus — formalius ir neformalius. Nors teisinės sankcijos, palaikančios vyrų dominavimą, šiek tiek suiro per praėjusį šimtmetį ir dar greičiau jos iro per pastaruosius dvidešimt metų, sunki tradicijos našta, kurią papildo plačiai suprantamos socializacijos padariniai, vis dar smarkiai mus slegia įtvirtindama dviejų lyčių vaidmenis, kurių prestižas ir vertė paprastai laikomi nelygiais[1]. Konkrečiai,

Ankstesnis šio straipsnio variantas buvo pateiktas 1984 m. rugpjūčio 30 — rugsėjo 2 d. Washingtone, D. C., aštuntajame kasmetiniame Amerikos politinių mokslų asociacijos susirinkime. Už naudingus komentarus esu didžiai dėkinga šiems žmonėms: Robertui Amdurui, Peteriui Eubenui, Robertui Goodinui, Anne Harper, Robertui Keohane, Carole Pateman, Johnui Rawlsui, Nancy Rosenblum, Robertui Simonui, Quentinui Skinneriui, Michaeliui Walzeriui, Iris Young ir žurnalo *Philosophy and Public Affairs* leidėjams. Taip pat ačiū Lisai Carisella ir Elaine Herrmann už rankraščio spausdinimą.

[1] Apie lyčių tradicinių vaidmenų įteisinimo istoriją ir šios srities naujoves žr.: Leo Kanowitz. *Sex Roles in Law and Society*. — Albuquerque: University of New

darbo pasidalijimas šeimoje pagal lytis yra ne tik esminė vedybų sutarties dalis, bet daro tokią didelę įtaką mūsų formavimosi metais, kad mėginantys paneigti šį pasidalijimą abiejų lyčių feministai pasijunta kovoją su juo daugiau ar mažiau ambivalentiškai. Apie šią ašį besisukantis, giliai įsišaknijęs socialinis lyčių skirtingumo suinstitucinimas, kurį aš vadinsiu „lyčių diferencijos sistema" arba tiesiog „lyčių diferencija", vis dar persmelkia mūsų visuomenę.

Šios lyčių diferencijos sistemos teisingumas buvo tikrinamas retai. Apžvelgę didžiąją Vakarų politinės minties tradiciją, nedaug ką pešime lyčių diferencijos teisingumo klausimais. Tokie drąsūs feministai ir feministės kaip Mary Astell, Mary Wollstonecraft, Harriet Taylor ir George'as Bernardas Shaw retkarčiais mesdavo iššūkį tradicijai. Stengdamiesi sugriauti tradicinį nevienodo elgesio su moterimis pateisinimą, jie dažnai naudodavo savas prielaidas ir savo argumentus. Bet Johnas Stuartas Millis yra reta išimtis vyravusios nuostatos, kad žmonės, kurie tradiciškai užėmė svarbiausią vietą, beveik niekada neabejojo moterų pavergimo ir priespaudos teisingumu. Nėra abejonės, kad šį reiškinį iš dalies lėmė tai, jog Aristotelis, kurio teisingumo teorija buvo tokia įtakinga, priskyrė moteris ir vergus „šeimyninio teisingumo" sričiai. Jai priskirti žmonės yra iš esmės nelygūs laisviesiems, kuriems taikomos politinio teisingumo normos. Jie yra nepilnaverčiai žmonės, kuriems iš prigimties skirta tarnauti tikresniems žmonėms. Liberali tradicija, nors jos pagrindas — asmens teisės ir žmonių lygybė, šiuo atžvilgiu yra kur kas labiau aristoteliška, nei paprastai manoma[2]. Šiaip ar taip, liberalai manė, kad „individas" — pagrindinė jų teorijų tema — vyras, patriarchalinės šeimos galva[3]. Tad

Mexico Press, 1973, be to, 1974 m. papildymą, ypač II, IV, V dalis; taip pat: Kenneth M. Davidson, Ruth Bader Ginsburg and Herma Hill Kay. *Sex-Based Discriminations*. — St. Paul: West Publishing Co., 1974, ir 1978 m. Wendy Williams papildymą, ypač 2 sk.

[2] Žr.: Judith Hicks Stiehm. „The Unit of Political Analysis: Our Aristotelian Hangover". — In Sandra Harding and Merrill B. Hintikka, eds. *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. — Dordrecht: Reidel, 1983, p. 31—43.

[3] Žr.: Carole Pateman and Theresa Brennan. „Mere Auxiliaries to the Commonwealth"; Women and the Origins of Liberalism". — In *Political Studies* 27, no. 2 (June 1979), 183—200; taip pat Susan Moller Okin. „Women and the Making of the Sentimental Family". — In *Philosophy and Public Affairs II*, no. I (Winter 1982): 65—88.

iš pat pradžių teisingumo principai dažnai buvo netaikomi lyčių arba šeimyninių santykių sričiai.

Kitos prielaidos taip pat stiprina paplitusį įsitikinimą, jog nei moterys, nei šeima nėra tinkamos diskusijų apie teisingumą temos. Pasak vienos prielaidos, moterys — ar dėl jų esminio padrikumo, ar dėl jų vergavimo prigimčiai, ar dėl jų asmeninių ir smulkmeniškų polinkių, ar dėl jų edipiško vystymosi — nesugeba išsiugdyti teisingumo jausmo. Šitokią nuostatą — kartais trumpai primenamą, kartais nuodugniai dėstomą — galima rasti teoretikų nuo Platono iki Freudo — jiems taip pat priskirtini ir Bodinas, Johnas Knoxas, Rousseau, Kantas, Hegelis ir Benthamas — darbuose[4]. Dažnai daroma išvada, kad nėra reikalo taikyti teisingumo principų tiems, kurie nesugeba visiškai etiškai mąstyti ar elgtis. Pagaliau randame unikalų Rousseau (kaip paprastai — jis originalus) teiginį, jog moteris, būdama „sukurta paklusti vyrui ir net kęsti jo neteisingumą", turi įgimtą gebėjimą toleruoti neteisingą elgesį, su kuriuo ji, matyt, taikstysis[5].

Kai kam atrodo, jog šių argumentų nepakanka, kad moterų ir lyties klausimai būtų išbraukti iš teisingumo problematikos. Tokių žmonių požiūriu, didžioji tradicija maža ką gali duoti, bent jau tiesiogiai, mūsų tyrinėjimui. Tačiau apžvelgę šiuolaikines teisingumo teorijas, galime tikėtis, kad lyties ir teisingumo tema bus nušviesta aiškiau ir tiksliau. Pradedu nagrinėti dvi tokias teorijas — Johno Rawlso kūrinį *Teisingumo teorija* ir Michaelio Walzerio veikalą *Teisingumo sferos*. Mano tikslas — pažvelgti, ką šios teorijos teigia arba implikuoja atsakydamos į klausimą „Ar būdingas teisingumas lyčiai?"[6]

[4] Žr.: Nannerl O. Keohane. „Female Citizenship: The Monstruous Regiment of Women" — darbą apie Bodiną, Johną Knoxą ir Rousseau, pateiktą 1979 m. balandžio 6—8 d. kasmetiniame Politinės minties tyrinėjimų asociacijos susirinkime; apie Rousseau ir Freudą žr. Carole Pateman. „The Disorder of Women; Women, Love and The Sense of Justice". — In *Ethics 81*, no. I (October 1980), 20—34; Susan Moller Okin nepaskelbtą 1984 m. darbą apie Platoną ir Hegelį „Thinking like a Woman"; apie Benthamą žr. Terence Ball. „Utilitarianism, Feminism and the Franchise: James Mill and His Critics". — In *History of Political Thought I*, no. I (Spring 1980), 91—115.

[5] Jean-Jacques Rousseau. *Emile*. — In *Oeuvres Complètes* 4. — Paris: Pléiade, 1969, p. 734—735; 750.

[6] John Rawls. *A Theory of Justice*. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971, toliau vadinama *Teorija*; Michael L. Walzer. *Spheres of Justice*. — New York: Basic Books, 1983, toliau vadinama *Sferomis*.

Teisingumas kaip nešališkumas

Visą Rawlso veikalą *Teisingumo teorija* persmelkia dviprasmybė, kurią visą laiką įžvelgia kiekvienas, skaitantis šį darbą iš feministinės perspektyvos. Viena vertus, aš vėliau prieisiu išvadą, kad nuosekliai ir nuoširdžiai taikydami liberalius Rawlso principus, galų gale galėtume mesti principinį iššūkį mūsų visuomenės lyčių sistemai. Antra vertus, jis pats, dėstydamas savo teoriją, tik šiek tiek užsimena apie šį iššūkį ir tuo labiau jo neplėtoja. Pagrindinė priežastis yra ta, kad dauguma argumentų yra grindžiami prielaida (ja grindžiama ir beveik visa liberali tradicija), jog tikrieji politinių teorijų subjektai yra šeimų galvos. Todėl nors Rawlsas keliose vietose nurodo, kad asmens lytis moraliniu požiūriu yra sąlygiška ir atsitiktinė charakteristika, ir nors jis aiškiai teigia, kad pati šeima yra viena iš tų pamatinių socialinių institucijų, kuriai turi būti taikomi teisingumo principai, nė vieno iš šių įsitikinimų jis vis dėlto neišplėtojo savo teisingumo teorijoje.

Rawlsas, kaip ir beveik visi politikos teoretikai iki šiol, vartoja tariamai bendras vyriškas referencijos sąvokas. „Žmonės", „žmonija", „jis" ir „jo" yra paįvairinamos tokiomis belytėmis referentinėmis sąvokomis kaip „individas" ir „moralus asmuo". Pavyzdžiai, liečiantys kartų ryšius, formuluojami sąvokomis „tėvai" ir „sūnūs", o apie diferencijos principą pasakoma, kad jis atitinka „brolybės principą"[7]. Galbūt šitokia kalbos vartosena nebūtų tokia svarbi, jeigu ne tas faktas, jog Rawlsas sąmoningai priskiria save ilgai moralinės ir politinės filosofijos tradicijai, kuri, formuluodama savo argumentus, vartojo tokias tariamai bendras vyriškas sąvokas ar netgi ir platesnes referentines sąvokas („žmonės", „asmenys", „visos protingos būtybės") tik tam, kad gaunamos išvados nebūtų taikomos moterims. Kantas yra akivaizdus pavyzdys[8]. Bet kada Rawlsas apeliuoja į Kanto etikos bendrumą ir universalumą ir kada jis savo paties pirminėje pozicijoje pasirenkamus principus lygina su Kanto tikslų karalystę reguliuojančiais principais, „elgda-

[7] *Theory*, p. 105—106, 208—209, 288—289.

[8] Žr. Okin. „Women and the Making of the Sentimental Family", p. 78—82.

miesi pagal kuriuos išreiškiame savo, laisvų ir lygių protingų asmenų, prigimtį"[9], jis nemini, kad moterys nebuvo įtrauktos į tą „laisvų ir lygių protingų asmenų" kategoriją, kuriai Kantas ketino taikyti savo moralės teoriją. Be to, Rawlsas, trumpai aptardamas Freudo pateiktą moralinio vystymosi sampratą, jo teoriją apie vyro superego formavimąsi dėsto vartodamas sąvokas, kurios daugiausia yra neutralios lyties požiūriu. Jis nemini, kad Freudas, remdamasis tuo, jog moterys ne iki galo atsikrato Edipo komplekso, laikė jų moralinį vystymąsi apgailėtinai nepakankamu[10]. Tad Rawlsas yra gana aklas tradicijos, kuriai jis pats priklauso, seksizmui. Todėl jo vartojamos referentinės sąvokos yra net dviprasmiškesnės, negu jos būtų kitu atveju. Skaitytojui feministui sunku susilaikyti nepaklausus: „Ar jo teisingumo teorija taikoma moterims, ar ne?"

Į šį klausimą nėra atsakoma svarbiuose Rawlso veikalo fragmentuose, kur išvardijamos charakteristikos, kurių nederėtų žinoti apie save pirminėje pozicijoje esantiems žmonėms, kad jie galėtų suformuluoti nešališkus teisingumo principus. Vėlesniame straipsnyje Rawlsas aiškino, kad lytis yra vienas iš tų moraliniu požiūriu nereikšmingų sąlygotumų, kurie turėtų būti paslėpti už nežinojimo uždangos[11]. Bet nors *Teisingumo teorijoje* pateikiamas dalykų, nežinomų pirminėje pozicijoje esančiam asmeniui, sąrašas, į kurį patenka

> jo vieta visuomenėje, jo klasinė padėtis arba socialinis statusas,... jam gamtos dovanotos įgimtos savybės ir gebėjimai, jo protingumas ir stiprumas, ir panašiai... jo gėrio samprata, jo racionalaus gyvenimo plano smulkmenos, /ir/ net ypatingi psichologiniai jo bruožai...[12]

o „jo" lytis neminima. Kadangi šalys taip pat „žino bendruosius faktus apie žmonių visuomenę"[13], taip pat turbūt ir faktą, jog pa-

[9] *Theory*, p. 251, 256.

[10] Ibid., p. 459.

[11] „Fairness to Goodness". — In *Philosophical Review 84* (1975), 537. Jis sako: „Tai, kad mes turime vienokią, o ne kitokią gėrio sampratą, nėra svarbu moraliniu požiūriu. Įgydami ją, esame veikiami tų pačių sąlygiškumų, kurie verčia atsisakyti žinių apie mūsų lytį ir klasę".

[12] *Theory*, p. 137; žr. taip pat p. 12.

[13] Ibid., p. 137.

protys ir teisė struktūrina visuomenę ir lyties požiūriu, galima manyti, kad pakankamai svarbu paminėti ir tai, ar jos žino, kokia jų lytis, ar ne. Galbūt Rawlsas mano išsakąs šį dalyką fraze „ir panašiai", bet taip pat įmanoma, kad jis nelaikė jo reikšmingu.

Dviprasmybę padidina Rawlso teiginys, kad tie pirminėje pozicijoje esantys laisvi ir lygūs moralūs asmenys, kurie formuluoja teisingumo principus, turi būti traktuojami ne kaip „pavieniai individai", bet kaip „šeimų galvos" arba „šeimų atstovai"[14]. Jo teigimu, nėra būtina šalis laikyti šeimų galvomis, bet jis apskritai tai darysiąs. Jo aiškinimu, jis taip daro todėl, kad stengiasi garantuoti, jog kiekvienas pirminėje pozicijoje esantis žmogus rūpintųsi kai kurių būsimos kartos žmonių gerove. Šituos „jausminius ryšius" tarp kartų Rawlsas mano esant svarbius įtvirtinant jo siūlomą teisėtų santaupų principą, priešingu atveju jie taptų problema, nes jis remiasi bendra prielaida, kad pirminėje pozicijoje esančios šalys yra abipusiai nesuinteresuotos. Tad nepaisant pačiai *šeimai* būdingų jausminių ryšių, šalių, „kaip šeimų atstovių, interesai būna supriešinami tiek, kiek šitai numato teisingumo sąlygos"[15].

Žinoma, šeimos galva nebūtinai turi būti vyras. Tačiau pats faktas, kad terminas „moterų vadovaujami namų ūkiai" paprastai vartojamas kalbant *tik* apie namų ūkius, kuriuose nėra suaugusių vyrų, turėtų reikšti tai, jog manoma, kad kiekvienas suaugęs vyras yra pranašesnis už moterį kaip namų ūkio arba šeimos galva. Rawlsas nemėgina išsklaidyti šio įspūdžio, kai apie pirminėje pozicijoje esančius žmones sako, kad, „tarkime, įsivaizduodami esą tėvai, jie turi nuspręsti, kiek privalo atidėti savo sūnums atsižvelgdami į tai, ko, jų manymu, jie turėtų teisę reikalauti iš savo tėvų"[16]. Jis daro prielaidą dėl „šeimų galvų" tik ketindamas spręsti paveldėjimo problemą ir, matyt, nemano, kad tai yra seksistinė prielaida. Tačiau dėl šios prielaidos Rawlsas iš tikrųjų pakliūva į tradicinio mąstymo būdo spąstus, kad nei gyvenimo šeimoje, nei lyčių santykių nedera laikyti socialinio teisingumo problematikos dalimi.

[14] Ibid., p. 128, 146.

[15] Ibid., p. 128; žr. taip pat p. 292.

[16] Ibid., p. 289.

Prieš pradėdama savo interpretaciją, pirmiausia privalau nurodyti, kad iš pradžių Rawlsas savo teorijoje teigė, jog šeima *yra* socialinio teisingumo problematikos dalis. Pasak jo, „mums"

> pagrindinis svarstymų apie teisingumą objektas yra pamatinė visuomenės struktūra, arba, tiksliau kalbant, būdas, kuriuo svarbiausios socialinės institucijos skirsto pamatines teises ir pareigas ir nustato, kaip turi būti skirstomos socialinės kooperacijos teikiamos gėrybės.[17]

Vėliau jis patikslina, kad „monogaminė šeima" kartu su politine santvarka, teisine svarbiausių laisvių apsauga, rinkomis ir konkurencija bei privačia nuosavybe yra tokių svarbiausių socialinių institucijų pavyzdys. Rawlsas paverčia tokias institucijas pagrindiniu savo socialinio teisingumo teorijos objektu todėl, kad jos iš pat pradžių žmonių gyvenimams daro didžiulį poveikį, kurio mastas priklauso nuo to, kaip žmonės suvokia savo vietą šiose institucijose. Jis aiškiai skiria šias svarbiausias institucijas nuo kitų „privačių asociacijų", „siauresnių socialinių grupių" ir „įvairių neformalių kasdienio gyvenimo konvencijų ir papročių"[18], kuriems teisingumo principai, patenkinami pamatinės struktūros požiūriu, galėtų būti ne tokie tinkami arba nereikšmingi. Tad nėra abejonės, kad jis, pateikdamas pradinį socialinio teisingumo sferos apibrėžimą, turėjo omenyje ir šeimą[19]. Du teisingumo principai, kuriuos Rawlsas gina pirmoje savo veikalo dalyje, lygios pamatinės laisvės ir diferencijos principai, derinami su visiškai lygių galimybių reikalavimu, turėtų būti taikomi pamatinei visuomenės struktūrai. Jie turėtų „lemti, kokios yra nustatomos teisės ir pareigos bei reguliuoti socialinių ir ekonominių gėrybių skirstymą"[20]. Šioms pamatinėms institucijoms būdingi valdžios, atsakomybės, tokių išteklių kaip turtas ar laisvalaikis paskirstymo skirtumai turėtų laiduoti didžiau-

[17] Ibid., p. 7.

[18] Ibid., p. 8.

[19] Įdomu pažymėti, kad vėlesniame straipsnyje, kuriame Rawlsas nagrinėja klausimą, kodėl pamatinė visuomenės struktūra yra pagrindinis teisingumo objektas, jis nemini šeimos kaip pamatinės struktūros dalies. „The Basic Structure as Subject". — In *American Philosophical Quarterly 14*, no. 2 (April 1977), 159.

[20] *Theory*, p. 61.

sią naudą labiausiai nuskriaustiems piliečiams, ir jie turėtų būti susieti su padėtimis, kurias užimti visi turėtų visiškai lygias galimybes.

Antrojoje dalyje Rawlsas išsamiau nagrinėja, kaip jo siūlomi teisingumo principai taikomi beveik visoms svarbiausioms socialinėms institucijoms, išvardytoms knygos pradžioje. Įstatyminė minties ir sąžinės laisvės apsauga yra ginama taip, kaip kad ginamos teisėtos demokratinės konstitucinės institucijos ir procedūros; nagrinėjant teisingą pajamų paskirstymą, daugiausia dėmesio skiriama rinkoms, kurios remiasi laisva konkurencija; privačios ar visuomeninės gamybos priemonių nuosavybės klausimas sąmoningai paliekamas atviras, nes Rawlsas įrodinėja, kad teisingumą kaip nešališkumą galima suderinti su tam tikromis jų abiejų atmainomis. Bet per visą šių problemų svarstymą nė karto neiškeliamas klausimas, ar monogaminė šeima savo tradicine ar kokia nors kita forma yra teisinga socialinė institucija. Kada Rawlsas skelbia, kad „institucijų, kurios atitinka du teisingumo principus, sistemos apmatas dabar yra užbaigtas"[21], jis dar visai nėra atkreipęs dėmesio į klausimą, kiek teisingumo esama šeimoje. Iš tikrųjų šeima *Teisingumo teorijoje* minima, išskyrus atsitiktines užuominas, tik trijuose kontekstuose: kaip sąsaja tarp kartų, nes ji būtina kaupimo principui pagrįsti, kaip galima kliūtis siekiant visiškos galimybių lygybės (kada aiškinama tarp šeimų egzistuojanti nelygybė) ir kaip pirmoji moralinio ugdymo mokykla. Rawlsas pirmą kartą konkrečiai mini šeimą kaip teisingą instituciją trečiajame iš šių kontekstų. Tačiau jis mini ją ne tam, kad *svarstytų*, ar šeima „kokia nors forma" yra teisinga institucija, ar ne, bet *padarytų prielaidą*. Rawlsas, aiškiai teigdamas, jog tai yra svarbu, formuluoja savo pirmąjį psichologinį moralinio ugdymo dėsnį vartodamas frazę: „jeigu šeimos institucijos yra teisingos..."[22]

Tačiau akivaizdu, jog paties Rawlso samprotavimai apie socialinį svarbiausių institucijų teisingumą nepagrindžia šios prielai-

[21] Ibid., p. 303.

[22] *Theory*, p. 490. Žr.: Deborah Kearns. „A Theory of Justice — and Love; Rawls on the Family". — In *Politics* (Australasian Political Studies Association Journal) *18*, no. 2 (November 1983), 39—40. Straipsnyje įdomiai nagrinėjama, kokią reikšmę turi tai, kad Rawlsas nesugebėjo savo moralinio ugdymo teorijoje iškelti teisingumo šeimoje klausimo.

dos. Juk pagrindinis teorijos principas yra tas, kad teisingomis laikomos institucijos, kurių nariai hipotetiškai galėjo pritarti jų sąrangai, o teisingumas buvo įtvirtintas jiems nežinant, kokią vietą jiems skirta užimti šioje sąrangoje. Knygoje stengiamasi parodyti, kad du teisingumo kaip nešališkumo principai yra tie principai, kuriems būtų pritarę tokioje hipotetinėje situacijoje esantys individai. Bet kadangi pirminėje pozicijoje esantys asmenys yra šeimų galvos arba jų atstovai, jie *neturi teisės spręsti teisingumo šeimose klausimų*[23]. O dėl vaikų, tai Rawlsas, norėdamas pateisinti jų laikiną nelygybę, pateikia įtikinamą paternalistinį argumentą. Bet žmonoms (arba visiems kitiems suaugusiems šeimos nariams, kurie *nėra* jos „galvos") pirminėje pozicijoje visiškai neatstovaujama. Jeigu šeimose egzistuoja teisingumas, tai jose, kaip mano Rawlsas, jis turi *rastis* visai kitokiu būdu (šito Rawlsas nepaaiškina) negu kitose institucijose, nes neįmanoma įsivaizduoti, kaip būtų galima kada nors išgirsti blogesnėje padėtyje esančių jų narių požiūrį.

Atrodo, Rawlsas du kartus buvo arba atsisakąs prielaidos, kad pirminėje pozicijoje esančios šalys yra „šeimos galvos", arba manąs, kad moteris gali lygiai taip pat būti „šeimos galva" kaip ir vyras. Aptardamas pamatines piliečių laisves, Rawlsas įrodinėja, kad pirmenybės teikimą vyrams „diferencijos principas pateisina tik tuo atveju, jeigu tai naudinga moterims ir priimtina jų požiūriu"[24]. Atrodo, kad vėliau jis linkęs manyti, jog neteisingumas ir iracionalumas, būdingi rasistinėms doktrinoms, taip pat yra būdingi ir seksistinėms doktrinoms[25]. Bet nepaisant šių fragmentų, kuriuose, atrodo, metamas iššūkis formaliam lyties diskriminavimui, antroje dalyje, aptariant institucijas, daugeliu atžvilgių implicitiškai vadovaujamasi prielaida, kad teisingas institucijas kuriančios šalys yra (visiškai tradicinių) šeimų galvos (vyrai), todėl joms nerūpi

[23] Jane English straipsnyje, kuriame daugiau nagrinėjamos problemos, susijusios su Rawlso kaupimo principo įtvirtinimu negu teisingumo šeimoje problemos *per se*, teigia: „Rawlsas, traktuodamas pirminėje pozicijoje esančias šalis kaip šeimų galvas, o ne kaip individus, atskiria šeimą nuo teisingumo reikalavimų". Žr.: Jane English. „Justice between Generations". — In *Philosophical Studies 31* (1977), 95.

[24] *Theory*, p. 99.

[25] Ibid., p. 149.

teisingo paskirstymo šeimoje klausimai. Tad prielaida apie „šeimos galvą", toli gražu ne neutrali ar nekalta, lemia tokį rezultatą, kad iš teorijos akiračio išstumiama plati žmogaus gyvenimo sritis ir, konkrečiai, plati daugumos moterų gyvenimo sritis.

Pirma, Rawlsas, nagrinėdamas turto pasiskirstymą, atrodo, remiasi prielaida, kad visos pirminėje pozicijoje esančios šalys, pašalinus nežinojimo uždangą, pasirodys esančios apmokamos darbo rinkos dalyvės. Skiriamos dalys yra aptarinėjamos vartojant šeimos pajamas nusakančias sąvokas, bet į šį aptarimą įterpiamos nuorodos į „individus", tarsi šeimos ir individo nauda arba gerovė visiškai nesiskirtų[26]. Ši painiava užgožia faktą, kad atlyginimai mokami darbo jėgai, bet visuomenėse, kurioms būdinga lyčių diferencijos sistema (visose dabartinėse visuomenėse), neapmokama yra daug didesnė moterų negu vyrų darbo dalis, o dažnai moterų darbas net nepripažįstamas darbu. Šitaip nuslepiamas faktas, kad atsirandanti nelygybė ir ekonominė moterų priklausomybė nuo vyrų, ko gero, turi galią veikti santykius šeimoje, taip pat lemia jos suaugusių narių laisvalaikį, prestižą, politines pareigas ir t.t. Visos diskusijos teisingumo *šeimoje* klausimu turėtų paliesti šias problemas.

Taip pat ir vėliau Rawlsas, nagrinėdamas piliečių pareigas, daro prielaidą, kad teisingumas yra pirminėje pozicijoje esančių šeimų galvų susitarimo rezultatas. Todėl jis negali aptarti ir lemtingai svarbaus moterims kaip pilietėms klausimo, kodėl jos nešaukiamos į kariuomenę. Rawlsas daro išvadą, jog karo prievolė yra pateisinama, kai reikia ginti laisvę nuo neteisingo puolimo tiek, kiek institucijos „mėgina garantuoti, kad visi visuomenės nariai per savo gyvenimą daugiau ar mažiau lygiai dalytųsi kančias, kurias galėtų sukelti šios primestos nelaimės, ir kad atrenkant šaukiamuosius tarnybon, būtų išvengta *klasinio* šališkumo"[27]. Tačiau net neužsimenama apie tai, kad šis svarbiausias kišimasis į lygias pamatines piliečių laisves visiškai nepaliečia moterų.

Tad atrodo, kad Rawlsas, kuris pirmoje dalyje aiškiai teigia, jog formali lyčių diskriminacija yra nesuderinama su teisingumu, antro-

[26] Ibid., p. 270—74, 304—309.

[27] Ibid., p. 380—381 (*kursyvas — aut.*).

je dalyje taip smarkiai pasiduoda savo prielaidai dėl „šeimų galvų", jog nagrinėdamas pamatinę visuomenės struktūrą, jis nesvarsto didesnės ekonominės moterų priklausomybės ir lyčių darbo pasidalijimo tipiškoje šeimoje. Jis taip pat nenagrinėja ir platesnio socialinio poveikio, kurį daro ši pamatinė lyčių diferencijos struktūra. Be to, trečioje dalyje, kur Rawlsas *daro prielaidą*, jog egzistuoja „tam tikros formos" šeimos teisingumas kaip duotybė, nors jis prieš tai nenagrinėjo jokių alternatyvių formų, jo teiginys skamba taip, lyg jis mąstytų turėdamas omenyje tradicinę, lyčių diferencija grindžiamą šeimos sąrangą. Pasak jo, šeima yra „maža asociacija, kuriai paprastai būdinga aiški hierarchija ir kurios kiekvienas narys turi tam tikras teises ir pareigas"[28]. Šeima atlieka moralės mokytojos vaidmenį iš dalies per tai, kad tėvai parodo, kokių „gero sūnaus arba geros dukters dorybių" jie tikisi[29]. Rawlsas tęsia, kad šeimoje ir kitose asociacijose (mokyklose, gyvenamuosiuose rajonuose, panašių asmenų grupėse) išmokoma įvairių moralinių dorybių ir idealų. Vėliau gyvenime nuo jų pereinama prie dorybių ir idealų, susijusių su įvairiais statusais, profesijomis ir padėtimi šeimoje. „Šių idealų turinį lemia įvairios geros žmonos ir vyro, gero draugo ir piliečio, ir t.t. sampratos."[30] Turint omenyje šiuos neįprastus nukrypimus nuo tariamai bendrų vyriškų sąvokų, vartojamų visur kitur knygoje, darosi panašu, jog Rawlsas leidžia suprasti, kad dukterys yra geros kitaip negu sūnūs, o žmonos — kitaip negu vyrai. Atrodo, kad čia pripažįstama gana tradicinė lyčių diferencijos sistema.

Bet nepaisant to, Rawlsas, kaip buvo pažymėta anksčiau, ne tik „daro prielaidą, kad pamatinė gerai sutvarkytos visuomenės struktūra apima *kokios nors formos* šeimą". Šį teiginį jis papildo komentaru, kad „plačiau nagrinėjant, galima suabejoti šeimos institucija ir išties gali paaiškėti, jog pirmenybė teiktina kitokiai šeimos sąrangai"[31]. Bet kodėl, norint iškelti klausimus dėl šeimos institucijos, reikia platesnio tyrinėjimo negu tas, kuris atliekamas *Teisingumo*

[28] Ibid., p. 467.

[29] Ibid.

[30] Ibid., p. 468.

[31] Ibid., p. 462—463 (*kursyvas — aut.*).

teorijoje? Žinoma, Rawlsas iš pat pradžių yra teisus, kada šeimą įvardija kaip vieną iš tų kertinių visuomenės institucijų, nuo kurių labiausiai priklauso individų gyvenimo galimybės. Šeima nėra privati asociacija, panaši į bažnyčią ar universitetą, kurie gali būti labai įvairaus pobūdžio ir į kuriuos galima savo noru įstoti ir iš jų išstoti. Juk nors turime tam tikrą galimybę rinktis (kad ir labai ribotą), ar kurti lyčių diferencija pagrįstą šeimą, neturime jokio pasirinkimo, ar norime gimti tokioje šeimoje. Turint tai omenyje, Rawlso nesugebėjimas šeimos sąrangai pritaikyti savo teisingumo principus yra itin svarbus dalykas, nes jis tikėjo, jog teisingumo teorija privalo paaiškinti, „kaip [individai] tampa tuo, kas jie yra", ir ši teorija „negali tarti, kad jų galutiniai tikslai ir interesai, jų požiūriai į save ir savo gyvenimą yra išankstinė duotybė"[32]. Juk akivaizdu, kad šeima ir jos lyčių diferencija pagrįsta sąranga, o ypač motinystė yra esminis veiksnys, lemiantis skirtingą dviejų lyčių socializaciją — tai, kaip vyrai ir moterys „tampa tuo, kas jie yra".

Jeigu Rawlsas, konstruodamas savo teoriją, būtų rėmęsis prielaida, kad visi suaugę žmonės turi dalyvauti tame, kas vyksta už nežinojimo uždangos, jis nebūtų turėjęs kito pasirinkimo, kaip tik reikalauti, jog šeima, kaip svarbiausia visuomenės institucija, daranti įtaką individų gyvenimo galimybėmis, būtų kuriama vadovaujantis dviem teisingumo principais. Šią išvadą aš išplėtosiu paskutiniame straipsnio skirsnyje. Bet pirma aptarsiu kitą naują teisingumo teoriją, kuri labai skiriasi nuo Rawlso teorijos ir, vertinama feministiniu požiūriu, kelia kitas problemas.

Atskiros teisingumo sferos

Michaelio Walzerio veikalas *Teisingumo sferos* nuostabiai išsiskiria iš šiuolaikinių teisingumo teorijų autoriaus dėmesingumu klausimams, susijusiems su lytimi. Walzerio teorija iškyla kaip kontrastas daugumos moralės ir politikos filosofų tolesniam abejingumui feministinėms problemoms tiek tuo, kad ji dėstoma daugiausia ne seksistine kalba, tiek ir tuo, kad joje pabrėžiama, jog šeima

[32] „The Basic Structure as Subject", p. 160.

sudaro reikšmingą „teisingumo sferą", be to, konkrečiai kalbama apie nevienodą lyčių galią ir diskriminaciją. Tačiau žvelgiant į knygą per lyčių prizmę, išryškėja ir jos privalumai, ir jos trūkumai. Teorinės prielaidos, leidžiančios pagrįsti egzistavimą atskirų sferų, kurios teisingoje visuomenėje privalo leisti kartu egzistuoti įvairioms nelygybės apraiškoms nesukurdamos dominavimo situacijos, yra gan stiprus feministinės kritikos įrankis. Bet aš teigsiu, kad ši kritika, kaip ji plėtojama ir pabrėžiama, suabejoja kultūriniu reliatyvizmu, kuris yra esminė Walzerio teisingumo teorijos dalis. O kiek šis reliatyvizmas klesti, tiek jis rimtai menkina teorijos feministinio potencialo poveikį.

Pradėdamas *Teisingumo sferas,* Walzeris išdėsto savo teorijos tikslus:

> Noriu įrodyti... kad patys teisingumo principai yra pliuralistiniai savo forma; kad įvairias socialines gėrybes derėtų skirstyti vadovaujantis skirtingais motyvais, taikant skirtingas procedūras, tai turėtų daryti skirtingi subjektai; kad visi šie skirtumai kyla iš to, jog skirtingai suprantamos pačios socialinės gėrybės — tai yra neišvengiamas istorinio ir kultūrinio partikuliarizmo rezultatas.[33]

Šiame trumpame apibendrinime galima išskirti du teisingumo kriterijus. Aš įrodysiu, kad jie yra ne tik visiškai skirtingi, bet ir smarkiai prieštarauja vienas kitam. Pirmiausia apibendrinsiu Walzerio „atskirų sferų" argumentą ir jo reliatyvistinę arba partikuliaristinę nuostatą, o tada parodysiu, kaip lengvai išryškėja šių sferų konfliktas lyties ir šių sferų teisingumo ar neteisingumo kontekste.

Vienas iš pamatinių Walzerio teiginių yra tas, kad teisingumas nesuponuoja reikalavimo, jog socialinės gėrybės būtų lygiai skirstomos atitinkamose sferose, bet, ko gero, būtina išlaikyti šių sferų autonomiškumą tuo požiūriu, jog vienoje iš jų egzistuojančiai nelygybei nebūtų leidžiama virsti nelygybe kitose sferose. Iš principo socialiniam teisingumui kelia grėsmę ir socialinio gėrio ar socialinių gėrybių monopolija, kurią turi vienas arba keli asmenys atskiroje sferoje, ir tai, kad koks nors gėris dominuoja kitų, kitokioms sferoms priklausančių gėrybių atžvilgiu. Bet Walzeris, būdamas įsitikinęs, kad monopolijos neįmanoma panaikinti be nuolatinio

[33] *Spheres*, p. 6.

valstybės kišimosi[34], pats labiausiai rūpinasi, jog būtų panaikintas dominavimas. Kritikuodamas dominavimą, jis siūlo taikyti skirstymo principą, kad „nedera skirti jokios socialinės gėrybės *x* vyrams ir moterims, kurie turi tam tikrą kitą gėrybę *y*, tik todėl, kad jie turi *y*, ir nepaisant, kokia yra *x* prasmė"[35]. Pripažinus šį principą, atsirastų visuomenė, kurioje teisingumas taptų „skirtingų gėrybių skirstymu skirtingoms vyrų ir moterų draugijoms vadovaujantis skirtingais motyvais ir pagal skirtingas procedūras"[36].

Šią teisingumo sampratą, pasak kurios, teisingumas priklauso nuo įvairių paskirstymo sferų autonomiškumo, Walzeris pateikia kaip „kritinį principą — iš tikrųjų... radikalų principą"[37]. Šį požiūrį patvirtina daugelis atvejų, kada jis konkrečiai taiko šį principą, ypač svarstydamas darbininkų nuosavybės ir visų įmonių, išskyrus mažas, kontrolės klausimą[38]. O kai aptarinėsime feministines atskirų sferų kaip teisingumo kriterijaus implikacijas, pamatysime, kad ir jas galima interpretuoti kaip pagrindžiančias radikalių socialinių pokyčių poreikį. Pasak Walzerio, skirstymo standartai, kuriuos pagrindžia kriterijus, būna

> dažnai pažeidinėjami, gėrybės išgrobstamos, į sferas braunamasi. Tai daro galingi vyrai ir moterys.
>
> Faktiškai pažeidinėjimai būna sistemingi... Kad ir kokios sudėtingos būtų jų skirstymo sistemos, daugumos visuomenių sąrangos pagrindas tarsi primena socialinę aukso standarto atmainą: vienas gėris arba vienas gėrybių paketas vyrauja ir tampa vertinimo matu visose paskirstymo sferose. Ir šis gėris arba gėrybių paketas paprastai monopolizuojamas, jo vertingumą palaiko jo turėtojų stiprumas ir susitelkimas.[39]

Šitaip parodęs, kokiu mastu paprastai pažeidinėjamas „teisingumo sferų" kriterijus, Walzeris toliau aiškina, kaip panaudojama ideologija siekiant įteisinti tokius pažeidimus. Ideologija, naudojama

[34] Ibid., p. 14—17.

[35] Ibid., p. 20.

[36] Ibid., p. 26.

[37] Ibid., p. 10.

[38] Ibid., p. 291—303.

[39] Ibid., p. 10.

grupės siekiui monopolizuoti dominuojantį gėrį, „savo standartine forma mėgina susieti teisėtą valdymą su tam tikromis asmeninėmis savybėmis tarpininkaujant filosofiniam principui"[40]. Bet, Walzerio nuomone, ideologijos, kaip ir teisingumo sampratos, yra pliuralistinės. Jo požiūriu, grupės, kurios naudoja skirtingus ideologinius principus stengdamosi pateisinti savo dominavimą, „konkuruoja viena su kita, kovoja dėl viršenybės. Laimi viena grupė, po to — kita; arba būna sukuriamos koalicijos, o viršenybe dalijamasi nenoriai. Nėra ir neturėtų būti galutinės pergalės"[41]. Jeigu tai yra tikslus buvusios ir esamos mūsų visuomenės padėties apibūdinimas, jis švelnina kritinį Walzerio pirmojo teisingumo kriterijaus poveikį, nes sunku suprasti, kaip dominavimas ir monopolija, kuriuos jis laiko būdingais daugumai visuomenių, gali koegzistuoti su tikrai konkuruojančiomis pliuralistinėmis ideologijomis. Bet prieš nagrinėdami jį toliau, turime aptarti jo pateiktą antrąjį kriterijų.

Walzeris iš pat pradžių aiškiai teigia, kad jo teisingumo teorija yra labai reliatyvistinė arba, kaip jis sako, „radikaliai partikuliaristinė"[42]. Jis aiškina, kad vyrų ir moterų teisės, išskyrus teisę į gyvybę ir laisvę, „nekyla iš to, kad visi esame žmonės; jos kyla iš bendrų socialinių gėrybių sampratų; jos yra lokalinio ir konkretaus pobūdžio"[43]. Pasak jo, „teisingumas susijęs su socialinėmis prasmėmis... Konkreti visuomenė yra teisinga, jeigu jos gyvenimas iš esmės atitinka bendras jos narių sampratas"[44]. O kadangi „socialinės prasmės yra istoriškos... ilgainiui keičiasi paskirstymai, taip pat paskirstymų teisingumas ir neteisingumas"[45].

Walzeris, įtvirtindamas ir pabrėždamas kultūrinį savo teisingumo teorijos reliatyvizmą, ginčijasi su filosofais, kurie „išsižada miesto norėdami suformuluoti... objektyvų ir visuotinį požiūrį"[46]. Kon-

[40] Ibid., p. 12.

[41] Ibid.

[42] Ibid., p. xiv.

[43] Ibid., p. xv.

[44] Ibid., p. 312—313.

[45] Ibid., p. 9.

krečiai, jis nesutinka su tuo, kad Rawlsas, plėtodamas savo teisingumo teoriją, nesusieja jos su konkrečia kultūra ir nekildina jos iš bendrų sampratų arba susitarimų, sukuriamų arba sudaromų realių istorinių žmonių, puikiai žinančių, kas jie yra ir kokia jų padėtis visuomenėje. Nors neatrodo, kad jis nepritartų tam, jog reikalus spręstų racionalūs subjektai, esantys už nežinojimo uždangos, kaip tai daryti siūlo Rawlsas, bet jis nėra įsitikinęs, kad teisingumo principai, dėl kurių susitarta tokioje situacijoje yra reikšmingi arba turi galią tiems patiems žmonėms, jeigu šie kartą virto „paprastais žmonėmis su tvirtu savo tapatumo jausmu, su gėrybėmis savo rankose, paskendusiais kasdieniuose rūpesčiuose“. Ar jie „pakartotų savo hipotetinį pasirinkimą, ar net pripažintų, kad tai — jų pačių pasirinkimas?“[47] Jeigu išvados dėl teisingumo privalo turėti „jėgą“, tai šios išvados turi būti ne tokioje hipotetinėje situacijoje pasirenkami principai, bet atsakymas į klausimą:

> Ką rinktųsi panašūs į mus individai, kurių padėtis tokia kaip mūsų, kurie priklauso tai pačiai kultūrai ir yra pasiryžę jai toliau priklausyti? Ir šis klausimas lengvai paverčiamas klausimu: kokius pasirinkimus jau esame padarę mūsų bendrame gyvenime? Kokias bendras sampratas (iš tikrųjų) pripažįstame?[48]

Atrodo, kad šiam labai reliatyvistiniam kriterijui, kuriuo vertinamas socialinių struktūrų ir paskirstymo teisingumas, aiškiai trūksta kritinės perspektyvos. Jeigu Walzeris, teigdamas, kad išvada ar sistema turi „jėgą“, turėjo omenyje tik tai, jog jos yra lengviau *įtvirtinamos*, jis, be abejonės, būtų teisus atmesdamas Rawlso metodą. Bet jis aiškiai turi omenyje kažką daugiau. Juk, pasak jo, Rawlso formulė, kaip rinktis teisingumo principus būnant už nežinojimo uždangos, „nelabai daug padeda sprendžiant, ką rinksis žmonės *arba ką jie turėtų rinktis*, žinodami, kas ir kur jie yra“[49]. Tad jis turi omenyje, kad Rawlso siūlomu būdu pasirinkti teisingumo principai neturi jokios konkrečios *moralinės* galios. Priešingai, „filoso-

[46] Ibid., p. xiv.

[47] Ibid., p. 5; taip pat žr. p. 79.

[48] Ibid., p. 5.

[49] Ibid., p. 79 (*kursyvas* — *aut.*).

fai... tik tada deramai siekia teisingumo, kada jie besąlygiškai gerbia sampratas, siejančias juos su visais piliečiais"[50].

Tačiau Walzerio ketinimas pasikliauti „bendromis sampratomis" kelia daugybę keblumų. Juk jis nenori kurti teorijos, kuri būtų visiškai nekritiška tam, kaip kokioje nors visuomenėje vyksta skirstymas ir kaip jis pateisinamas. Jis aiškina, kad jo ieškoma socialinė vizija „jau *latentiškai* glūdi... mūsų bendrose socialinių gėrybių sampratose", o „tikslas... yra ypatingas apmąstymas, iškeliantis *tas gilesnes* socialinių gėrybių sampratas, kurios nebūtinai atspindimos kasdienėje dominavimo ir monopolizavimo praktikoje"[51]. Bet kaip nustatyti, kurios sampratos mums „(tikrai) bendros", gilios, latentinės ir nebūtinai atsispindi mūsų praktikoje?

Walzeris pasikliauja dviem skirtingais teisingumo kriterijais — „atskirų sferų" standartu ir „bendrų sampratų", arba „socialinių prasmių", standartu. Dėl to jo teorijoje atsiranda stipri įtampa. Atrodo, jog tėra vienas būdas, kaip užkirsti kelią tam, kad, remiantis šiais dviem kriterijais, nebūtų daromos skirtingos išvados, kas yra teisingumas. Reikia įrodyti, kad mūsų turimos bendros sampratos teisingumo klausimais iš tikrųjų tenkina „atskirų sferų" kriterijų. Nepaisant tokių fragmentų, koks yra cituojamas p. 21—22, kartais atrodo, kad Walzeris tiki, jog taip ir yra. Jis aiškina, kad jeigu teisingos arba egalitarinės visuomenės „nebūtų jau čia — tarsi latentinės mūsų sąvokose ir kategorijose — mes niekada apie ją nežinotume nieko konkretaus arba neįgyvendintume jos iš tikrųjų", ir priduria, kad „mūsų sampratoms būdinga nuolatinė tendencija nurodyti, jog daiktai būtų naudojami turint tikslą dominuoti"[52].

Įtampa tarp dviejų Walzerio teisingumo kriterijų tampa stipriausia tada, kai aptariamos iš esmės hierarchinės visuomenės, kuriose „dominavimas ir monopolija nėra pažeidimai, bet yra prasmingi, o socialinės gėrybės suvokiamos hierarchijos požiūriu". Walzeris, norėdamas išnagrinėti, kokį iššūkį tokios visuomenės meta jo prielaidai, kad „socialinės prasmės reikalingos skirstymo sferų

[50] Ibid., p. 320.

[51] Ibid., p. xiv, 26 (*kursyvas — aut.*).

[52] Ibid., p. xiv—xv.

autonomijos arba santykiškos autonomijos"[53], renkasi feodalinę ir ypač kastinę visuomenes. Pasak jo, tokias sistemas

> sukuria nepaprastas prasmių integralumas. Prestižas, turtas, žinios, pareigos, profesija, maistas, drabužiai, net tokia socialinė gėrybė kaip pokalbis — visa tai subordinuota ir intelektualinei, ir fizinei hierarchijos disciplinai.[54]

Pačią hierarchiją determinuoja išskirtinė vertybė. Kastų sistemos atveju tai būna ritualinis grynumas, kai svarbiausia — kilmė ir kraujas. Nuo tokios vertybės priklauso visų kitų gėrybių skirstymas, tad „socialinės prasmės iš dalies sutampa ir susisieja"[55] prarasdamos savo autonomiškumą. Pasak Walzerio, kuo tobuliau tokiose sistemose susietos socialinės prasmės, „tuo mažiau įmanoma net galvoti apie visapusišką lygybę", o „teisingumas taps nelygybės padėjėju"[56]. Vis dėlto, vertindamas tokias sistemas pagal savo „bendrų sampratų", arba „socialinių prasmių", teisingumo kriterijų, jis vienareikšmiai teigia, kad tokios visuomenės gali atitikti „(vidinius) teisingumo standartus"[57]. Iš tiesų, vadovaujantis šiuo kriterijumi, nėra pagrindo daryti išvadą, kad kastinės visuomenės yra neteisingesnės visuomenės už tas, kuriose nėra diskriminacijos įgimto statuso arba savybių pagrindu.

Apie kastines visuomenes, kurioms būdingos nediferencijuotos socialinės prasmės, Walzeris rašo taip, lyg joms būtų svetimi visi mūsų kultūros bruožai. Tik remdamasis šia prielaida, jis gali manyti, kad jo nurodomi du teisingos visuomenės kriterijai rimtai neprieštarauja vienas kitam šiuolaikiniame kontekste. Bet skaitydami, kaip jis apibūdina kastinę visuomenę, kurios visose gyvenimo sferose įgimtos savybės lemia vyraujantį arba priklausomą statusą socialinių gėrybių atžvilgiu, galime suprasti, kad ši visuomenė labai panaši į lyčių diferencijos sistemą, kurios mūsų visuomenė pradėjo formaliai kratytis tik praėjusiame amžiuje ir kurią dideliu mas-

[53] Ibid., p. 26.

[54] Ibid., p. 27.

[55] Ibid.

[56] Ibid., p. 27; 313.

[57] Ibid., p. 315.

tu vis dar išlaiko ekonominės struktūros ir papročio jėga bei ideologija, paveldėta iš labai patriarchališkos praeities. Atrodo, kad iš tikrųjų tarp kastų ir lyčių hierarchijų tėra du reikšmingi skirtumai: vienas yra tas, kad moterys nebuvo fiziškai atskirtos nuo vyrų; o kitas — kad nors Walzeris ir teigia, jog „atrodo, kad politinė valdžia visada išvengdavo kastų įstatymų“[58], ji tik retai išvengdavo lyčių diferencijos įstatymų. Panašiai kaip kastų hierarchiją, lyčių diferencijos hierarchiją determinuoja išskirtinė vertybė — lytis. Čia ritualinį grynumą pakeičia vyriškumas. Panašiai kaip kastų hierarchija, lyčių diferencijos hierarchija apibrėžia vaidmenis, atsakomybę, teises ir kitas socialines gėrybes atsižvelgdama į įgimtas savybes, kurioms teikiama itin didelė reikšmė. Visos socialinės gėrybės, kurias išvardijo Walzeris apibūdindamas kastinę visuomenę, buvo, o dauguma jų vis dar yra diferencijuotai skirstomos dviejų lyčių atstovams. Visiškai akivaizdu, kad šis teiginys yra teisingas kalbant apie prestižą, turtą, žinias, pareigas ir profesiją, nors skirtumas tarp lyčių kai kuriose iš šių sričių paskutiniaisiais metais pradėjo mažėti. Neturtingų klasių ir kultūrų vyrams dažnai paliekama daugiau ir geresnio maisto, moterų drabužiai būdavo, o dažniausiai ir dabar tebėra modeliuojami taip, kad, užuot buvę tinkami ir patogūs, jie varžo jų judesius arba traukia vyrus, ir daugelyje socialinių kontekstų — nuo senovės Graikijos iki devynioliktojo ir dvidešimtojo šimtmečio popietinių pašnekesių ir vyrų klubų[59] — moterims buvo neleidžiama dalyvauti vyrų pokalbiuose.

Kaip ir kastinėse visuomenėse, ideologija suvaidino lemiamą vaidmenį įamžinant patriarchato teisėtumą. Nors Walzeris, turėdamas omenyje kastinės visuomenės kontekstą, teigia, kad „neturėtume manyti, jog vyrai ir moterys visada yra visiškai patenkinti

[58] Ibid., p. 27.

[59] Walzeris fragmente, kuriame jis lyties požiūriu nešališka kalba kovoja dėl patikimumo, teigia, kad „įvairiais istoriniais laikotarpiais“ visas vyraujančias gėrybes, tokias kaip „fizinė jėga, šeimos reputacija, religinės arba politinės pareigos, žemės nuosavybė, kapitalas, techninės žinios“, „monopolizuodavo kokia nors vyrų ir moterų grupė“ (*Spheres*, p. 11). Iš tikrųjų vyrai monopolizavo šias gėrybes (o kai kurias svarbiausias iš jų monopolizuoja iki šiol), atimdami jas iš moterų bent jau taip pat, kaip jas monopolizuodavo kokia nors vyrų ir moterų grupė, atimdama jas iš kokios nors kitos grupės.

radikalia nelygybe"[60], ideologija padeda mums suprasti, kaip dažnai jie būdavo ir būna patenkinti. Imkime lyčių diferencijos sistemą kaip pavyzdį. Šeimos pagrindas yra teisė ir paprotys, suponuojantys vyro dominavimą ir moters subordinavimą bei priklausomybę, tą pačią hierarchiją diegia religija ir stiprina ją mistiškai ir šventai sureikšmindama vyrišką dievybę, švietimo sistema ne tik neleidžia moterims pasiekti didesnių jos aukštumų, bet įtvirtina kaip tiesą ir protą tuos pačius intelektualinius patriarchato pagrindus — vadinasi, galimybės atsirasti konkuruojančiai lyties ir lyčių diferencijos ideologijai yra griežtai apribotos. Iš tikrųjų ideologija, kurią įkūnija tai, kas neseniai buvo pavadinta mąstymo „vyriškąja srove", neabejojamai yra vienos iš totališkiausių ir skvarbiausių ideologijos pavyzdžių istorijoje[61].

Nagrinėdamas socialinių pokyčių galimybę apskritai, Walzeris pasikliauja tuo, jog paplitę nepritariantys požiūriai. Daugumoje visuomenių, net jeigu

> plačiai tikima, kad ideologija, teisinanti /socialinių gėrybių/ užgrobimą, yra teisinga... piktinimasis ir priešinimasis yra (beveik) tiek pat paplitę kaip ir tikėjimas. Visada yra, o po tam tikro laiko atsiranda labai daug žmonių, kurie mano, jog užgrobimas reiškia ne teisingumą, bet uzurpavimą.[62]

Bet kuo socialinė sistema panašesnė į kastų sistemą, kurioje socialinės prasmės „iš dalies sutampa ir susisieja", tuo mažesnė tikimybė, jog rasis ar bus kurstomi tokie nepritariantys požiūriai. Kuo beatodairiškesnis dominavimas ir kuo labiau įvairias sritis persmelkusi jo ideologija, tuo menkesnė galimybė, kad bus suabejota visa dominuojančia struktūra ar kad jai bus priešinamasi. Įrodinėdamas, kad tokia sistema gali atitikti „(vidinius) teisingumo standartus", jeigu jai iš tikrųjų pritaria jos nariai, Walzeris pripažįsta paradoksą, kad kuo *neteisingesnė* sistema vieno iš jo siūlomų kriterijų aspektu (dominavimas yra viską apimantis), tuo labiau tikėti-

[60] *Spheres*, p. 27.

[61] Šį posakį nukalė Mary O'Brien savo darbe *The Politics of Reproduction*. — London: Routledge and Kegan Paul, 1981.

[62] *Spheres*, p. 12.

na, jog ji pajėgs išlaikyti valdančios grupės ideologiją, taigi ir atitikti kitą jo siūlomą kriterijų (ši sistema atitiks bendras sampratas). Ši teisingumo samprata pavojinga tuo, kad teisingumas tampa labai priklausomas nuo žmonių įsitikinimų[63].

Net jeigu iš esmės hierarchinė visuomenė remtųsi bendromis socialinėmis prasmėmis, mes tikrai būtume atsargūs darydami išvadą, nors ją aiškiai daro Walzeris, jog hierarchija tapo teisinga todėl, kad dėl jos buvo susitarta arba kad jai neprieštaraujama[64]. Bet kas, jeigu engėjai ir engiamieji nesutaria iš esmės? Kas, jeigu engėjai teigia, kaip kad jie dažnai darė, jog aristokratai, brahmanai ar vyrai yra tikrieji žmonės tokia prasme, kokia nėra vergai, neliečiamieji ar moterys? Kas, jeigu jie teigia, kad nors valdantieji įtvirtina lygų teisingumą tarp savęs, jie teisingai reikalauja, jog kitų kategorijų žmonės vykdytų funkcijas, leidžiančias palaikyti tikrai žmogišką egzistavimą tų, kurie sugeba taip egzistuoti? O kas, jeigu vergai arba neliečiamieji, arba moterys iš tikrųjų kokiu nors būdu įsitikintų (nepaisant visų skirtumų), kad jie ir jos taip pat yra tikri žmonės ir kad visi teisingumo principai, galiojantys tarp jų engėjų, teisėtai turėtų būti taikomi ir jiems? Atrodo, kad pridėjus prie nesutarimų šį labiau pamatinį negu prasmingą ginčą, atsiranda dvi nesuderinamos teisingumo teorijos. Mat niekaip nebūtų randama bendrų prasmių svarbiausiais klausimais.

Ši problema tampa netgi dar sudėtingesnė, kai būna esminių nesutarimų ne tik tarp engėjų ir engiamųjų, bet netgi engiamųjų *gretose*. Puikus tokio nesutarimo pavyzdys yra šiuolaikiniai požiūriai į lyčių diferencijos sistemą. Kaip parodė feminizmo ir antifeminizmo tyrinėjimai, pačios moterys yra smarkiai susiskaldžiusios lyčių diferencijos sistemos klausimu. Moterys antifeministės ne tik

[63] Žr.: Bernard Williams. „The Idea of Equality". — In *Philosophy, Politics and Society* (Second Series), ed. Peter Laslett and W. G. Runciman. — Oxford: Basil Blackwell, 1962, p. 119—120, kur glaustai aptariamas hierarchinių visuomenių socialinis sąlygotumas ir pateisinimas. Čia kritikuojama Walzerio nuostata. Norman Daniels neseniai kritikavo Walzerį šiuo klausimu *Teisingumo sferų* apžvalgoje žurnale *The Philosophical Review* XCIV, no. I (January 1985), 145—146.

[64] Žr. Ronaldo Dworkino *Teisingumo sferų* apžvalgą. — In *New York Review of Books* (April 14, 1983), p. 4—5, ir Walzerio atsakymą. — In *New York Review of Books* (July 21, 1983).

neatmeta jos kaip neteisingos, bet nuolatinę ekonominę moterų priklausomybę ir tai, kad vyrai dominuoja už namų slenksčio esančiame pasaulyje, pripažįsta esant natūralų ir neišvengiamą dalyką, turėdamos omenyje ypatingas moters reprodukcines funkcijas[65]. Net tarp feminisčių pastaraisiais metais padaugėjo nesutarimų. Jos susiskaldė į tas, kurios pačią lyčių diferencijos sistemą laiko problema ir tikisi androginiškos visuomenės, ir tas, kurios, šlovindamos ypatingą moters prigimtį ir tradicinius vaidmenis, ne šių vaidmenų *egzistavimą* laiko problema, o tai, kad vyriškoje kultūroje moterų savybės ir veikla yra *nuvertinamos*[66]. Atrodo, kad šie priešingi pažiūrų į pačią lyčių skirtumo prigimtį ir atitinkamus jo socialinius padarinius poliai nesukuria bendros intelektualinės struktūros ginčams dėl paskirstymo. O Walzerio teisingumo teorija neduoda kriterijaus, padedančio įvertinti šias pažiūras, bet tik apeliuoja į kažkokias gilesnes, latentines sampratas, kurių neva visi laikosi, nepaisydami savo nesutarimų.

Kaip esu nurodžiusi anksčiau, Walzerio teisingumo teorija yra nuosekli tiek, kiek yra suderinami du jos teisingumo kriterijai, o šis suderinamumas savo ruožtu priklauso nuo to, ar bendros visuomenės sampratos reikalauja, kad skirtingos skirstymo sferos būtų savarankiškos. Aš taip pat teigiau, kad šiuolaikinei visuomenei vis dar gana būdinga kastų sistemą primenanti lyčių diferencijos sistema, kuri absoliučiai dominavo praeityje. Todėl ši visuomenė neatitinka tik ką nurodytos sąlygos. Nors kartais atrodo, kad Walze-

[65] Naujausią tokių požiūrių analizę žr.: Kristin Luker. *Abortion and the Politics of Motherhood.* — Berkeley: University of California Press, 1984, ypač 8 sk. Feministės yra linkusios bent jau iš dalies aiškinti tokius požiūrius patriarchalinės ideologijos daroma įtaka; akivaizdu, kad religija yra svarbus veiksnys. Tokią antifeministinę poziciją darosi vis sunkiau nuosekliai išlaikyti po to, kai pradėtos feministinės reformos. Mat šios pozicijos šalininkės susiduria su problema, kaip joms pavyks atšaukti politines permainas ir kartu išlaikyti tai, ką jos tiki esant joms tinkamu, politiškai bejėgišku vaidmeniu.

[66] Šis susiskaldymas sąžiningai ir aiškiai nušviečiamas Iris Marion Young straipsnyje „Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics". — In *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, no. 3. Tai speciali *Women's Studies International Forum 8*, no. 3 (1985), 173—183, problema. Ginocentriniam feminizmui iškyla problema, panaši į antifeminizmo problemą: kaip *gali* būti deramai įvertintas moters darbas, rūpesčiai ir perspektyvos, kol ji nesiekia ir neįgyja valdžios vyraujančioje, vyriškoje sferoje?

ris pamiršta mūsų patriarchalinę istoriją[67], vis dėlto jis kartkartėmis ir aiškiai parodo suprantąs dabartines patriarchato apraiškas. Pvz., savo veikalo skyriaus apie pripažinimą pradžioje jis pareiškia, kad toliau jo dėstomi argumentai tik iš dalies tinkami moterims. Pasak jo, toliau vartojami kreipiniai „panele" (Miss.) ir „ponia" (Mrs.) simbolizuoja, kad vis dar smarkiai moterys vertinamos ir apibūdinamos pagal jų padėtį šeimoje: „tai, kad nėra universalaus kreipinio, rodo, kad moterys, arba daugelis moterų, vis dar tebėra atskirtos nuo socialinio pasaulio, nuo pripažinimo sferos, kokia ši yra dabar"[68]. Bet šis požiūris, kad argumentai tik iš dalies tinkami moterims, arba tinkami tik nedaugeliui moterų, yra tiek pat tinkamas beveik visoms kitoms teisingumo sferoms, aptariamoms knygoje. Politinė valdžia ir pareigos, sunkus darbas, pinigai ir paslaugos, saugumas — argi kurie nors iš šių dalykų yra po lygiai paskirstyti abiem lytims? Aišku, kad visais atvejais moterims atvirai arba slapta skiriamas funkcinis tikros arba potencialios žmonos ir motinos vaidmuo, kadangi jos yra pagrindinės vaikų auklėtojos, tad paverčiamos iš esmės priklausomomis nuo vyro. Visa tai smarkiai lemia tą faktą, kad, skirstant daugumą socialinių gėrybių, moterims apskritai jų tenka mažiau ir jos apkraunamos didesne našta. Nors Walzeris retkarčiais nagrinėja pripažinimą ir iš feministinės perspektyvos, bet skyrelis, pavadintas „Moters klausimais", gana trumpas ir jis dažnai nepastebi šio klausimo implikacijų.

Pradėdamas aptarinėti moterų engimą, Walzeris teigia, kad „realų moterų engimą lemia ne tiek jų šeimyninė padėtis, kiek tai, kad jos išstumiamos iš visų kitų sričių". Šeima skriaudžia moteris nustatydama lyčių vaidmenis daugelyje veiklos sričių, „kuriose lytis yra visiškai nereikšminga". Išsilaisvinimas iš šios „politinės ir ekonominės mizoginijos" prasideda ne šeimoje. Rinka neturi nustatyti „jokių vidinių kliūčių dalyvauti moterims"[69]. Bet,

[67] Žr. 59 išnašą.

[68] *Spheres*, p. 252. Taip pat žr.: William Safire. „On Language", ir redaktoriaus atsakymą — *New York Times Magazine*, Sunday, August 5, 1984, p. 8—10; 1986 m. *New York Times* pagaliau sutiko tam tikrais atvejais vartoti kreipinį „Ms".

[69] *Spheres*, p. 240—241.

atrodo, jis nori pasakyti (nagrinėdamas devynioliktо šimtmečio Kinijos pavyzdį), kad šis išsilaisvinimas negali *baigtis* ne šeimoje: „Pati šeima turi būti reformuota taip, kad jos galia nebesiektų pareigų sferos" (arba, galėtume pridurti, jokių kitų skirstymo sferų)[70]. Daug kartų tiek skyrelyje „Moters klausimas", tiek ir kitur Walzeris kritikuoja tai, kad lyčių diferencijos sistema veikia anapus šeimos. Bet jis beveik nekreipia dėmesio į tai, kad ji toliau veikia šeimoje.

Šios spragos tikrai negalima paaiškinti tikėjimu, kad teisingumas kaip moralinė dorybė nebūdingas šeimoms. Juk Walzeris, nors ir suvokia šeimą kaip „ypatingų santykių sferą"[71], vis dėlto aiškiai teigia, kad „asmeninių santykių, namų gyvenimo, gimdymo ir vaikų auginimo sfera... tebėra nepaprastai svarbių paskirstymų centras"[72], o kur vyksta skirstymas — ar tai būtų pareigų, teisių, paslaugų ar gėrybių skirstymas, — ten egzistuoja teisingumo ir neteisingumo galimybė. Tačiau jis nesidomi šia svarbia skirstymo sfera tiek, kiek, atrodytų, vertėtų. Nors šiek tiek nuodugniau nagrinėjamos visos sunkaus (nepageidaujamo, tačiau būtino) darbo, atliekamo už atlyginimą, rūšys, faktiškai visai neaptariamas neapmokamas darbas, kurio didelę dalį Walzeris apibūdina kaip „sunkų" ir kurį namuose dirba moterys. Jis tik trumpai užsimena apie be galo daug laiko reikalingą vaikų priežiūrą. Jeigu jo argumentacija nebūtų daugeliu aspektų egalitarinė, būtų galima manyti, kad jis, norėdamas patenkinti žmonų ir/arba motinų, nutarusių dirbti, siekti pripažinimo, politinės valdžios ir pareigų, ir t.t. viešajame pasaulyje, reikalavimus, pripažįsta, kaip kad galėtų tai pripažinti ne toks egalitarus mąstytojas, apmokamą namų darbą tarp tų, kurie išgali už jį mokėti. Bet, žinoma, tai nėra tinkamas sprendimas, nes jis šeimas su „gyvenančiais darbovietėje" tarnais traktuoja kaip „neišvengiamai... mažas tironijas" ir visų rūšių namų darbus laiko „žemesniu" darbu[73]. Jo ma-

[70] Ibid., p. 240.

[71] Ibid., p. 229.

[72] Ibid., p. 242.

[73] Ibid., p. 52.

nymu, šiaip ar taip, egalitarinėje visuomenėje rinka daug labiau nekvalifikuotų darbininkų atlyginimus sulygins su kvalifikuotų darbininkų atlyginimais, negu dabartinėje visuomenėje, ir tai duos pageidaujamą rezultatą — taps kur kas mažiau tikėtina, jog darbininkai imsis tokio žeminančio darbo[74]. Pagausindamas dirbančių porų, turinčių vaikų, problemas, jis nepritaria bendruomeninei vaikų priežiūrai, nes tai „ko gero, baigtųsi didžiuliu meilės praradimu", šito nebūtų tik mažoje, glaudžioje visuomenėje, kokia yra kibucas[75]. Tai atkakliai kartojama fragmente, kuriame jis kalba apie vaikus, „paliktus auklėti biurokratams"[76].

Tad kaip neapmokamas darbas, kurį dabar beveik be išimties dirba moterys šeimoje, turėtų būti atliekamas visuomenėje, kuri šeimą ir ypač lyčių santykius laiko tinkama teisingumo sfera? Walzerio atsakymai į šį klausimą, pateikiami atitinkamai skirsnyje ir išnašoje, yra taip greitai nubloškiami į nuošalę, kad jų lengva nepastebėti. Skyriuje apie sunkų darbą — čia daugiausia nagrinėjamas sunkus apmokamas darbas (jį, kaip Walzeris nurodo, daugiausia dirba moterys) — jis kelia mintį, jog vienintelis sunkaus ir itin nešvaraus darbo problemos lygiųjų visuomenėje sprendimas yra tas, kad „mes visi privalome jį dirbti, bent iš dalies ir simboline prasme"[77]. Priešingu atveju šis darbas žemins tuos, kurie jį dirbs, ir tokie žmonės niekada nebus lygūs politinės bendruomenės nariai. „Tad reikia savotiškos naminės baudžiavos ne tik šeimose, nors čia ji itin svarbi, bet ir bendruomenėse, gamyklose, įstaigose ir mokyklose"[78]. Tad lygiųjų visuomenėje namų darbas turi būti dalijamas „bent iš dalies ir simboline prasme" nepriklausomai nuo lyties. Ir nors vaiko priežiūra yra kas kita, ir vargu ar ši veikla atitinka jo suformuluotą negatyvų „sunkaus darbo" (bent jau didžiąją laiko dalį) apibrėžimą, Walzeris siūlo

[74] Ibid., p. 179—180.

[75] Ibid., p. 233 n.

[76] Ibid., p. 238.

[77] Ibid., p. 174.

[78] Ibid., p. 175.

tą patį sprendimą. Probėgom, išnašoje, jis klausia: „kodėl tėvai negali kartu dalyvauti socialinėje *re*produkcijoje?"[79]

Su viena svarbia išlyga[80] aš teigčiau, kad šie sprendimai (jeigu bendras dalyvavimas yra tikras ir visiškas, o ne simbolinis) yra vienintelis būdas panaikinti neteisingumą, būdingą tradicinei lyčių diferencija pagrįstai šeimai. Kol tarp suaugusių šeimos narių nebus lygaus neapmokamo ir daugiausia nepripažįstamo namų darbo pasidalijimo, moterys neturės lygių galimybių su vyrais nei šeimoje, nei jokioje kitoje paskirstymo sferoje — nuo politikos iki laisvalaikio, nuo pripažinimo iki saugumo ir pinigų. Toks bendras dalyvavimas yra būtinas, jeigu norima patenkinti Walzerio atskirų sferų teisingumo kriterijų — lygių vyrų ir moterų visuomenė turi taip skirstyti savo socialines gėrybes, kad tai, kas vyksta šeimoje, nedominuotų visų kitų teisingumo sferų atžvilgiu ir joms nekenktų. Bet, antra vertus (ir galbūt todėl jis taip skubiai baigia argumentuoti), šis sprendimas reiškia, kad ryžtingai atsisakoma ne tik vyraujančių elgesio modelių, bet ir plačiai, nors ir ne visiškai, pri-

[79] Ibid., p. 233 n. Bendro vaikų auklėjimo svarbą įgyvendinant teisingumą tarp lyčių lemia ne tai, jog šis darbas yra nepageidaujamas. Juk palankiomis sąlygomis jis gali būti nepaprastai įkvepiantis ir teikiantis malonumą. Teisingai paskirstyti vaikų auklėjimo naštą svarbu todėl, kad jis reikalingas didžiulių laiko sąnaudų ir kelia nuolatinius reikalavimus. Nors Walzeris teigia, kad nėra lengva laisvalaikį paversti kitomis socialinėmis gėrybėmis (p. 184), aš griežtai su tuo nesutinku. Laisvą laiką, kurio asmuo *neturi* būdamas pirmiausia arba tik pats vienas atsakingas už mažus vaikus, galima paversti daugeliu dalykų, pvz., išsimokslinimu, karjera, pripažinimu, politinių pareigų ir turto siekimu, taip pat ir tikru laisvalaikiu. Antra vertus, galima sakyti, kad asmenys, kurie kiek reikšmingiau nepadeda auginti vaikų, patiria neteisingumą tuo požiūriu, jog jie praranda ypatingą socialinį atpildą už vaikų auginimą, nepatiria artimumo ir meilės auginamam vaikui jausmo.

[80] Walzeris pernelyg greitai atsisako tokio dalinio sprendimo, koks yra dieninė mažų vaikų priežiūra. Net „masinė visuomenė" nebūtinai sukuria „masinę" dieninę priežiūrą. Ji gali sukurti gana ribotą, meilės kupiną dieninę priežiūrą, jeigu jai pakankamai tai rūpi ir jeigu ji yra pasiruošusi visiškai subsidijuoti tėvus, kurie neišgali mokėti už tokią priežiūrą. Gera dieninė priežiūra yra ne tik teigiamos vaiko patirties šaltinis, bet padeda išspręsti ir dvi kitas problemas: kai nėra tokios priežiūros, bendro vaikų auginimo sprendimas visiškai nepadeda vienišiems tėvams, kurių, daugiausia moterų, skaičius didėja; gera, subsidijuojama dieninė priežiūra gali padėti sušvelninti kliūtis, kurias sukuria šeimos nelygybė, kai siekiama lygių galimybių.

pažįstamų mūsų visuomenės lyties ir lyčių diferencijos socialinių prasmių. Jis reiškia ne mažiau negu stipriausio lyčių sistemos bastiono sunaikinimą su tikimybe, kad tai turės atgarsių visose socialinėse sferose. Walzeris galėtų teigti, kad jo siūlomas lyčių nelygybės problemos sprendimas yra teisingas jo reliatyvaus kriterijaus požiūriu tik tuo atveju, jeigu būtų įmanoma parodyti, jog mūsų dabartinėms bendroms sampratoms giliai arba latentiškai būdinga tendencija pateisinti visišką lyčių sistemos panaikinimą.

Tad feministinės Walzerio teisingumo teorijos implikacijos puikiai iliustruoja šios teorijos paradoksą. Norint nors šiek tiek sumažinti dominavimą, reikalingas radikalus feminizmas, pakertantis pačias mūsų lyčių diferencija grindžiamų institucijų šaknis, todėl kyla didelė įtampa tarp tokio feminizmo reikalavimo ir reliatyvistinio reikalavimo, kad teisinga visuomenė turinti būti tokia, kuri tvirtai laikosi savo bendrųjų sampratų. O kiek yra taikomas pastarasis kriterijus, tiek feministinės teorijos implikacijos praranda savo galią dėl giliai įsišaknijusių pažiūrų į lyčių skirtumus, o jas esame paveldėję iš praeities ir jos toliau maitinamos daugelio mūsų kultūros aspektų.

Moterys ir teisingumas teorijoje ir praktikoje

Parodžiau, kad Walzerio keliamam reikalavimui, jog teisingumas būtų siejamas su „bendromis sampratomis" arba „socialinėmis prasmėmis", būdinga tendencija prieštarauti jo „atskirų sferų" teisingumo kriterijui. Šiuo reikalavimu negalima grįsti ir moralinės teorijos. Kai kuriais svarbiais šiuolaikinės visuomenės, ypač lyčių diferencijos, klausimais nėra visuotinai pripažįstamų sampratų. Kiek sampratos yra iš tikrųjų bendros vienoje ar kitoje egzistuojančioje visuomenėje, tiek jų įtaką gali lemti tam tikrų grupių dominavimas kitų grupių atžvilgiu praeityje arba dabar. Maža to, konservatyvus ir radikalus požiūriai tokiais klausimais gali taip smarkiai skirtis, kad jie duoda menką pagrindą skirtingoms šalims, *esančioms tokioms, kokios jos dabar yra,* prieiti prie kokių nors išvadų dėl to, kas yra teisinga. Pagrindinės puikios Rawlso idėjos apie pirminę poziciją, kurioje nežinomos asmens savybės ir jo visuomeninė padėtis,

reikšmė yra ta, kad ji verčia visais požiūriais abejoti bendromis sampratomis ir garantuoja, jog pasirinkti teisingumo principai būtų priimtini visiems, nepaisant to, kokią padėtį galų gale užima asmuo.

Tačiau problema, kurią feministiškai nusiteikusiam skaitytojui kelia Rawlso teorija, kokią ją išdėstė pats Rawlsas, glūdi tame dviprasmiškame „jis". Anksčiau parodžiau, kad nors Rawlsas trumpam atmeta formalų, teisinį diskriminavimą lyties pagrindu (kaip ir bet kuriuo kitu pagrindu, kurį jis laiko „morališkai nereikšmingu"), jis visiškai nesugeba paliesti klausimo, kiek teisinga lyčių diferencijos sistema, kurios šaknys yra lyčių vaidmenys šeimoje, o šakos faktiškai prasiskverbia į visus mūsų gyvenimo kampelius ir kuri yra viena iš pamatinių mūsų visuomenės struktūrų. Tačiau jeigu suprantame Rawlsą taip, kad jis rimtai mano, jog už nežinojimo uždangos yra belyčiai asmenys, ir rimtai reikalauja, jog būtų kruopščiai tiriamos šeima ir lyčių diferencijos sistema kaip pamatinės socialinės institucijos, tada konstruktyvi feministinė šių šiuolaikinių institucijų kritika tampa natūrali. Jos skatina imtis ir sunkumai, kurie nėra akivaizdūs, bet iškyla Rawlso teisingumo teorijai lyčių diferencija pagrįstoje visuomenėje.

Iš eilės paaiškinsiu visus šiuos klausimus. Bet iš pradžių galbūt nušvieskime tiek kritinę Rawlso teorijos feministinio interpretavimo perspektyvą, tiek ir iškylančias problemas. Tai padarysiu atpasakodama prieš keletą metų matytą animacinį filmą. Čia vaizduojami trys pagyvenę, suknelėmis aprengti teisėjai vyrai, kurie nustebę žiūri į savo labai išsipūtusius, lyg nėščių, pilvus. Vienas sako kitiems be jokių komentarų: „Galbūt geriau iš naujo apsvarstykime šį sprendimą". Ši iliustracija nurodo keletą dalykų. Pirma, ji vaizdžiai rodo, kokia svarbi, mąstant apie teisingumą, yra tokia kaip Rawlso pasiūlyta „pirminės pozicijos" sąvoka, verčianti mus įsijausti į kitų padėtį — ypač į tokią, kurioje mes patys niekada negalime atsidurti. Antra, ji perša mintį, jog šitaip mąstantys tikrai galėtų padaryti išvadą, kad norint įgyvendinti teisingumą, reikia ne vien formalios teisinės lyčių lygybės. Kaip įsitikinome pastaraisiais metais, visiškai įmanoma suinstitucinti formalią teisinę lyčių lygybę ir tuo pat metu priimti įstatymus dėl nėštumo, aborto, nėštumo atostogų ir t.t., kurie iš tikrųjų diskriminuoja moteris, bet ne

kaip moteris *per se*, o kaip „nėščius asmenis". Pvz., JAV Aukščiausiasis Teismas 1976 m. nutarė, kad „nėštumo pašalinimas iš nedarbingumo pašalpų plano... kuris apimtų visus, visai nėra diskriminacija lyties pagrindu"[81]. Vienas iš animacinio filmo pranašumų yra numanoma mintis, kad žmogų, mąstantį apie tokius dalykus, ko gero, veiks žinojimas, jog jis gali tapti „nėščiu asmeniu". Tačiau galiausiai iliustracija apibrėžia tai, kas įmanoma, kai mąstome apie save kaip esančius pirminėje pozicijoje ir gyvenančius visuomenėje, kurios sąranga grindžiama lyčių diferencija. Nors pagyvenę teisėjai vyrai gali tam tikra prasme įsivaizduoti *save* esant nėščius, daug daugiau abejonių kyla dėl to, ar kurdami teisingumo principus, jie gali įsivaizduoti save *moterimis*. Tad kyla klausimas, ar visuomenėje, kurios sąranga grindžiama lyčių diferencija, lytis iš tikrųjų *yra* moraliai nereikšminga ir atsitiktinė žmogaus savybė.

Pirmiausia tarkime, kad lytis šiuo požiūriu yra atsitiktinis dalykas, nors aš vėliau abejosiu šia prielaida. Tarkime, kad įmanoma (Rawlsas aiškiai nutaria, jog tai įmanoma) hipotetiškai įsivaizduoti moralinį atstovaujančių žmonių, nežinančių savo lyties ir visų kitų dalykų, kurie paslėpti už nežinojimo uždangos, mąstymą. Atrodo, jog yra aišku, kad formuluodami teisingumo principus, privalome nuolat atsižvelgti į reikšmingus abiejų lyčių požiūrius, nors Rawlsas šito ir nedaro. Konkrečiai, pirminėje pozicijoje esantys žmonės turi itin atsižvelgti į moterų perspektyvą, nes žinodami „bendruosius faktus apie žmonių visuomenę"[82], jie privalo žinoti ir tai, kad daugeliu atžvilgių moterys buvo ir tebėra labiau nuskriausta lytis. Aptarinėdami pamatines visuomenės institucijas, jie, matyt, užuot faktiškai ignoravę šeimą, turėtų itin domėtis šeima, nes ji, tokia, kokia dabar yra, įtvirtina nelygias abiejų lyčių pareigas ir privilegijas bei socializuoja vaikus per lyčių vaidmenis ir yra svarbiausioji lyčių nelygybę išlaikanti institucija.

Čia neįmanoma aptarti visų aspektų, kuriais Rawlso nustatomi teisingumo principai prieštarauja visuomenei, kurios sąranga grindžiama lyčių diferencija. Turės pakakti bendro šio klausimo pa-

[81] *General Electric vs. Gilbert*, 429. U.S. 125 (1976).

[82] *Theory*, p. 137.

aiškinimo ir trijų jį iliustruojančių pavyzdžių. Rawlso teorijos feministinis interpretavimas daro kritinį poveikį, kurį daugiausia lemia šios teorijos antrasis principas, reikalaujantis, kad nelygybė būtų „naudingiausia labiausiai nuskriaustiems" ir „susijusi su visiems prieinamomis pareigomis ir padėtimis"[83]. Tai reiškia, kad jeigu kokie nors vaidmenys ar padėtys, analogiški mūsų dabartiniams lyčių vaidmenims, tarp jų — vyro ir žmonos, motinos ir tėvo vaidmenims, išliktų iškėlus pirmąjį reikalavimą, tai antrasis reikalavimas draustų visas sąsajas tarp tokių vaidmenų ir lyties. Lyčių diferencija, kaip aš ją apibrėžiau šiame straipsnyje, nurodo žmonių padėtį ir tai, kokio tikimasi jų elgesio turint omenyje įgimtą jų lytį. Šitaip apibrėžta lyčių diferencija nebegalėtų būti teisėta socialinės struktūros dalis nei šeimoje, nei ne šeimoje. Trys pavyzdžiai padės susieti šią išvadą su konkrečiais pagrindiniais reikalavimais, kuriuos Rawlsas kelia teisingai arba gerai sutvarkytai visuomenei.

Pirma, be pamatinių politinių laisvių, viena iš svarbiausių laisvių yra „svarbi laisvė laisvai rinktis profesiją"[84]. Nesunku susigaudyti, kad šią laisvę kompromituoja svarbiausi mūsų lyčių diferencijos sistemos dalykai — prielaida ir įprastas laukimas, jog moterys imsis kur kas didesnės atsakomybės nei vyrai už namų darbus ir vaiko priežiūrą — ir nesvarbu, ar jos dirba, ar ne kur nors už atlyginimą ne namuose. Faktiškai ir šios atsakomybės priskyrimas moterims — tai lemia vienašališką jų ekonominę priklausomybę nuo vyrų — ir su tuo susijusi vyrų pareiga išlaikyti savo žmonas kelia pavojų abiejų lyčių laisvei rinktis profesiją. Nors Rawlsas neprieštarauja kai kuriems darbo pasidalijimo aspektams, jis teigia, kad gerai sutvarkytoje visuomenėje „niekas neturi būti vergiškai priklausomas nuo kitų ir verčiamas rinktis monotonišką ir rutinišką profesiją, žudančią žmogaus mąstymą ir jausmus", nes darbas galįs būti „prasmingas visiems"[85]. Kur kas labiau tikėtina, kad šios sąlygos bus sudarytos visuomenėje, kuri šeimos pareigų neskirsto taip, jog moterys neatsidurtų marginaliniame apmokamo darbo jėgos sektoriuje ir, ko gero, taptų ekonomiškai priklausomos nuo vyrų.

[83] Ibid., p. 302.

[84] Ibid., p. 274.

[85] Ibid., p. 529.

Antra, lyčių diferencijos sistemos panaikinimas atrodo esąs esminis dalykas įgyvendinant Rawlso siūlomus politinio teisingumo kriterijus. Juk jis įrodinėja, kad pirminėje pozicijoje esantys žmonės ne tik palaikytų lygias formalias politines laisves, bet ir tai, jog visokia šių laisvių *vertės* nelygybė (pvz., skurdo ir neraštingumo daroma įtaka šioms laisvėms) turi būti pateisinta remiantis diferencijos principu. Iš tiesų „konstitucinis procesas turėtų kuo labiau išlaikyti lygų pirminės pozicijos atstovavimą"[86]. Nors Rawlsas svarsto šį reikalavimą *klasinių* skirtumų kontekste pareikšdamas, jog žmonės, atsidavę politikai, turėtų „daugiau ar mažiau vienodai atstovauti visiems visuomenės sektoriams"[87], yra gana aišku, jog šis reikalavimas lygiai tiek pat pritaikomas lyčių skirtumų atvejui. O lygus politinis vyrų ir moterų atstovavimas, ypač jeigu jie yra tėvai, aiškiai nesuderinamas su mūsų lyčių diferencijos sistema.

Galiausiai Rawlsas įrodinėja, kad pirminėje pozicijoje esantys racionalūs moralūs asmenys smarkiai pabrėžtų būtinumą garantuoti savigarbą arba savęs vertinimą. Jie „norėtų beveik bet kokia kaina išvengti socialinių sąlygų, pakertančių savigarbą", kuri yra „galbūt svarbiausia" iš visų pirminių gėrybių[88]. Jeigu siekdami šios pagrindinės vertybės pirminėje pozicijoje esantys žmonės nežinotų, ar jiems skirta būti vyrais ar moterimis, jie tikrai rūpintųsi nustatyti visapusišką socialinę ir ekonominę lyčių lygybę, kuri apsaugotų tiek nuo būtinybės sąvadauti, tiek ir nuo vergiško kito malonumų tenkinimo. Pvz., jie labai stengtųsi rasti priemonių, padedančių reguliuoti pornografiją, bet nekeliančių rimto pavojaus žodžio laisvei. Apskritai jie, matyt, netoleruotų pamatinių socialinių institucijų, privertusių arba smarkiai skatinusių vienos lyties žmones tapti kitos lyties žmonių sekso objektais.

Tad Rawlso teisingumo teorijoje glūdi potenciali lyčių diferencijos sąlygojamų socialinių institucijų kritika, kurią galima išskleisti rimtai traktuojant faktą, kad žmonės, formuluojantys teisingumo principus, nežino, kokios jie yra lyties. Tačiau savo trumpoje šios

[86] Ibid., p. 222; žr. taip pat p. 202—205, 221—228.

[87] Ibid., p. 228.

[88] Ibid., p. 440, 396; žr. taip pat p. 178—179.

feministinės kritikos apžvalgoje aš iš pat pradžių dariau prielaidą, kuria žadėjau vėliau suabejoti, — kad asmens lytis yra, kaip Rawlsas kartais nurodo, atsitiktinė ir moraliai nereikšminga savybė ir žmonės hipotetiškai gali nežinoti savo lyties ir įsivaizduoti save kaip *belyčius*, laisvus ir lygius, racionalius ir moralius asmenis. Pirmiausia aš paaiškinsiu, kodėl, jeigu ši prielaida nėra tinkama, be mano tik ką bendrais bruožais nusakytų Rawlso teisingumo teorijos variantų, ko gero, rasis ir kitų feministinių jos interpretacijų. Po to aš pagrįsiu, kad labai galimas dalykas, jog prielaida nėra įtikinama jokioje visuomenėje, kurios sąrangą lemia lyčių diferencija. Prieinu išvadą, kad lyčių diferencijos išnykimas yra būtinas ne vien tam, kad abiejų lyčių žmonės praktiškai galėtų mėgautis socialiniu teisingumu, bet kad lyčių diferencijos išnykimas yra būtina sąlyga norint *visiškai* išvengti seksizmo ir sukurti tikrai humanišką teisingumo *teoriją*.

Nors Rawlsas aiškiai supranta, kokį poveikį individams daro jų užimama skirtinga vieta socialinėje sistemoje, vis dėlto jis mano, kad galima hipotetiškai pripažinti pirminėje pozicijoje esančius laisvus ir racionalius moralius asmenis, kurie, būdami laisvi nuo atsitiktinių realių savybių ir socialinių sąlygų, priimtų „atstovaujančio žmogaus" požiūrį. Jis neturi jokių iliuzijų dėl to, koks sunkus šis uždavinys, reikalaujantis „smarkiai pakeisti perspektyvą" mąstant apie nešališkumą kasdieniame gyvenime. Bet jis tiki, kad mes, padedami nežinojimo uždangos, galime „laikytis tokio požiūrio, kurį vienodai pagrįstai galėtų pripažinti kiekvienas", tad „mes turime bendrą požiūrį kartu su kitais ir nedarome sprendimų remdamiesi asmenine nuostata"[89]. Rawlsas teigia, kad šio racionalaus nešališkumo, arba objektyvumo, rezultatas yra tas, kad visus įtikinus remiantis tais pačiais argumentais, bus bendrai susitarta dėl pamatinių teisingumo principų[90]. Jis nemano, kad pirminėje pozicijoje esantys žmonės sutars *visais* moralės arba socialiniais klausimais, tačiau bus pasiektas visiškas sutarimas dėl visų pamatinių principų arba „esminių sampratų"[91]. Tačiau lemiama šį bendrumą pa-

[89] Ibid., p. 516—517.

[90] Ibid., p. 139—141.

[91] Ibid., p. 516—517.

grindžiančio argumento prielaida yra ta, kad visų šalių motyvacija ir psichologija yra panašios (jis daro prielaidą apie abipusiai nesuinteresuotą šalių racionalumą ir nepavydumą) ir kad jų moralinis formavimasis vyko pagal panašius modelius (daroma prielaida, jog šalys turi teisingumo jausmą). Rawlsas traktuoja šias prielaidas kaip savotiškas „negriežtas išlygas", kurių pagrindu galima tvirtai plėtoti bendrąją teoriją[92].

Tačiau Rawlso hipotetinė pirminė pozicija, kurioje kitiems atstovaujantys žmonės yra vieningi, tampa abejotina, jeigu žmonės, kokiais mes iš tikrųjų tampame visuomenėje, ne tik skiriasi savo interesais, paviršutiniškomis nuomonėmis, prietarais ir pažiūromis, kurių galime nepaisyti stengdamiesi suformuluoti teisingumo principus, bet taip pat skiriasi savo pamatine psichologija, „aš" sampratomis bendraudami su kitais ir moralinio formavimosi patirtimi. Daug feministų mokslininkų pastaraisiais metais parodė, kad visuomenėje, kurios sąrangą lemia lyčių diferencija, skirtinga moters ir vyro gyvenimo patirtis iš tikrųjų daro reikšmingą įtaką jų psichologijai, mąstymo būdui ir moralinio formavimosi modeliui[93]. Itin buvo domėtasi tuo, kokį poveikį abiejų lyčių psichologiniam ir moraliniam formavimuisi daro kertinis mūsų lyčių diferencija grindžiamos visuomenės faktas, kad abiejų lyčių vaikus pirmiausia augina moterys. Buvo parodyta, kad berniukų ir mergaičių individuacijos patirtis — asmens atsiskyrimas nuo maitintojos, su kuria jie iš pradžių būna psichologiškai suaugę, — yra labai skirtinga. Po

92 Ibid., p. 149.

93 Šis teiginys plėtojamas šiuose svarbiausiuose darbuose: Jean Baker Miller. *Toward a New Psychology of Women*. — Boston: Beacon Press, 1976; Dorothy Dinnerstein. *The Mermaid and the Minotaur*. — New York: Harper and Row, 1977; Nancy Chodorow. *The Reproduction of Mothering*. — Berkeley: University of California Press, 1978; Carol Gilligan. *In a Different Voice*. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982; Nancy Hartsock. *Money, Sex, and Power*. — New York: Longmans, 1983. Du svarbesni atskiri straipsniai yra šie: Jane Flax. „The Conflict between Nurturance and Autonomy in Mother—Daughter Relationships and Within Feminism". — In *Feminist Studies 4*, no. 2 (Summer 1978); Sara Ruddick. „Maternal Thinking". — In *Feminist Studies 6*, no. 2 (Summer 1980). Gerą „moters požiūrio" apibendrinimą ir analizę žr.: Alison Jaggar. *Feminist Politics and Human Nature*. — Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1983, II sk.

šios patirties abiejų lyčių atstovai skirtingai suvokia save ir savo santykius su kitais. Be to, buvo įrodyta, kad moterų patyrimas, jog jos visų pirma *yra* maitintojos (taip pat patyrimas, kad joms augant iš jų šito tikimasi) daro įtaką psichologinėms ir moralinėms moterų galimybėms, kaip ir patyrimas augti visuomenėje, kurioje vienos lyties atstovai daugeliu atžvilgių pavaldūs kitai lyčiai. Teoretikai feministai kruopščiai tyrinėjo ir analizavo įvairiopą patirtį, kurią įgyjame vystydamiesi ir kuri persmelkia mūsų iš tikrųjų pragyventą gyvenimą ir jo ideologinių pagrindų perėmimą. Jų darbai S. de Beauvoir teiginį, kad „moterimi ne gimstama, o matyt, tampama"[94] padarė kur kas turiningesnį.

Nors šie tyrinėjimai kol kas neužbaigti, jie jau aiškiai atskleidė, kad visuomenei, kurios sąrangą lemia lyčių diferencija, būdingas toks dalykas kaip skirtingas moterų požiūris ir kad į šį požiūrį nesugeba deramai atsižvelgti filosofai vyrai, teoriškai darantys tą patį, kaip ir pagyvenę teisėjai animaciniame filme. Formuojanti įtaka, kurią mažiems vaikams daro juos auginančios moterys, itin perša mintį, kad yra labiau tikėtina, jog lyčių skirtumai lyčių diferencija grindžiamoje visuomenėje paveiks asmens moralinę psichologiją, tad ir jo teisingumo sampratą labiau negu, pvz., rasiniai skirtumai visuomenėje, kurioje rasė turi socialinę reikšmę, arba klasiniai skirtumai klasinėje visuomenėje. Moterų požiūrio samprata, nors ir problemiška, verčia manyti, kad tikrai humanišką moralinę teoriją galima sukurti tik tada, kai abi lytys laisvai dalyvauja dialoge, o šis yra moralinė ir politinė filosofija. Šitas dialogas neįvyks, kol jame kartu su vyrais nedalyvaus maždaug tiek pat ir tokių pat įtakingų moterų. Visiškai neįtikėtina, kad tai galėtų įvykti visuomenėje, kurios sąrangos pagrindas yra lyčių diferencija.

Be to, šito savaime nepakanka norint sukurti išbaigtą ir tikrai humanišką teisingumo teoriją. Juk jeigu teisingumo principus turi sutartinai pripažinti visiems atstovaujantys žmonės, nežinantys apie savo konkrečias savybes ir savo padėtį visuomenėje, tai jų psichologinis ir moralinis susiformavimas visais pagrindiniais aspektais

[94] Simone de Beauvoir. *The Second Sex* (1949; reprint ed., London: New English Library, 1969), p. 9.

turėtų būti vienodas. Tai reiškia, kad vietoj socialinių veiksnių, įtakojančių neseniai nustatytus lyčių skirtumus — pradedant tuo, kad vaikus augina moterys, baigiant visomis moterų pavaldumo ir priklausomybės apraiškomis, — turėtų rastis lyčių atžvilgiu nediferencijuoti papročiai ir institucijos. Tik tada, kai vyrai lygiai dalyvaus tenkinant kasdienius materialinius ir psichologinius jiems artimų žmonių poreikius (tai daugiausia buvo moters sritis) ir kada moterys lygiai dalyvaus didesnio masto gamyboje, valdyme, intelektualiniame ir kūrybiniame gyvenime (tai daugiausia buvo vyro sritis), abiejų lyčių atstovai išsiugdys tobulesnę *žmogišką* asmenybę negu ta, kurią buvo įmanoma išugdyti iki šiol. Kadangi Rawlsas ir dauguma kitų filosofų manė, kad žmogaus psichologiją, racionalumą, moralinį formavimąsi ir t.t. tobulai įkūnija vyrai, tai ši prielaida yra suvokiama ir kaip svarbi mūsų giminės pagrindu suformuotos visuomenės ideologijos, kurioje dominuoja vyrai, dalis.

Čia neįmanoma nors šiek tiek išsamiau parodyti, kaip keistųsi teisingumo teorija, jeigu būtų deramai atsižvelgiama į moters požiūrį. Tačiau manyčiau, kad Rawlso teorijos atveju tai verstų suabejoti tam tikromis prielaidomis ir išvadomis, bet sustiprintų kitas prielaidas ir išvadas. Pvz., Rawlso pateikiama racionalių gyvenimo planų ir svarbiausių gėrybių analizė, jeigu jis būtų stengęsis aprėpti ir tradiciškai daugiau moterims priklausančias gyvenimo sritis, galėtų daugiau tyrinėti santykius, o ne vien sudėtingą veiklą, kurią jis, remdamasis savo „aristotelišku principu", vertina labiausiai[95]. Antra vertus, tie Rawlso teorijos aspektai (tokie kaip diferencijos principas), kurie atrodo reikalaujantys didesnio gebėjimo susitapatinti su kitais, negu paprastai reikalauja liberalizmas, galėtų būti sustiprinti asmens santykio su kitais sampratomis, kurios lyčių diferencija grindžiamoje visuomenėje atrodo esančios kur kas labiau būdingos moterims.

Iš pradžių dirbdama prie šio straipsnio, aš daugiausia mąsčiau apie tai, ką teisingumas turi pasakyti apie lyčių diferenciją, o ne apie tai, koks lyčių diferencijos poveikis teisingumui. Apžvelgusi

[95] Brian Barry panašiai, nors plačiau kritikavo aristoteliškąjį principą darbe *The Liberal Theory of Justice*. — Oxford: Oxford University Press, 1973, p. 27—30.

dvi naujausias teisingumo teorijas šiuo požiūriu, aš įsitikinau, kad nors Walzeris kur kas daugiau domėjosi moters padėtimi visuomenėje, faktiškai feministinius teisingumo principus nuosekliau buvo galima kildinti iš Rawlso teorijos, jeigu būtų buvę atsižvelgta į moterų požiūrį. Bet kadangi pastaroji teorija pasikliauja atstovaujančių žmonių sutarimu dėl pamatinių moralinių principų, turinčių valdyti jų gyvenimą, aš darau išvadą, kad nors galime panaudoti šią teoriją egzistuojančios nelygybės kritikai, negalima galutinai suformuluoti tokios teisingumo teorijos, kol abiejų lyčių gyvenimo patirtis supanašės tiek, kad jos skirtingumą lems tik biologiniai jų skirtumai. Tokiai teorijai ir ją praktiškai įgyvendinančiai visuomenei esminę įtaką darys tiek moterų, tiek ir vyrų dalyvavimas visose gyvenimo srityse. Lyčių diferencija ne tik nesuderinama su teisinga visuomene, bet jos išnykimas savo ruožtu, ko gero, reikšmingai pakeis teisingumo teoriją ir praktiką.

Versta iš: Okin S. M. *Justice and Gender // Philosophy and Public Affairs*. — 1987. — No. 16. — P. 42—72

MICHAEL WALZER

SAUGUMAS IR GEROVĖ

Priklausymas bendruomenei ir poreikiai

Priklausymas bendruomenei yra svarbus dalykas todėl, kad tai, ką politinės bendruomenės nariai gauna vieni iš kitų, jie negauna iš nieko kito, arba negauna iš nieko kito tiek pat. Ir pirmasis dalykas, kurį jie gauna, yra bendruomenės laiduojamas saugumas ir gerovė. Teiginį galima apversti: bendruomenės rūpinimasis svarbus todėl, kad ji moko mus vertinti narystę. Jeigu nesirūpintume vienas kitu, jeigu nepripažintume jokio skirtumo tarp bendruomenės narių ir svetimų, tai neturėtume akstino kurti ir išlaikyti politines bendruomenes. Rousseau klausė: „Argi žmonės mylės savo šalį, jeigu ji elgiasi su jais taip pat kaip ir su svetimšaliais ir suteikia jiems tik tai, ko negali atsakyti niekam?"[1] Rousseau buvo įsitikinęs, kad piliečiai privalėtų mylėti savo šalį, o ši turėtų duoti jiems konkretų akstiną tai daryti. Narystė (kaip ir giminystė) yra ypatingas ryšys. Nepakanka pasakyti, kaip kad sakė Edmundas Burke'as, jog „tam, kad mylėtume savo šalį, mūsų šalis turi būti puiki"[2]. Svarbiausias dalykas — kad ji būtų mums puiki, nors visada viliamės, jog ji bus puiki kitiems (taip pat mylime įsisąmonintą jos puikumą).

Politinė bendruomenė egzistuoja tam, kad būtų laiduojamas aprūpinimas, aprūpinimas laiduojamas tam, kad būtų bendruome-

[1] Jean-Jacques Rousseau. „A Discourse on Political Economy". — In *The Social Contract and Discours*, trans. G. D. H. Cole. — New York, 1950, p. 302—303.

[2] Edmund Burke. *Reflections on the French Revolution*. — London, 1910, p. 75.

nė: abipusiškumas galbūt svarbiausias šio ryšio bruožas. Filosofai ir politikos teoretikai pernelyg greitai pavertė šį ryšį paprastu apskaičiavimu. Iš tiesų kasdieniame gyvenime esame racionalistai. Norėdami patenkinti savo poreikius, buriamės, pasirašome visuomeninę sutartį arba pasirašinėjame ją nuolatos. Sutartį vertiname tiek, kiek yra tenkinami mūsų poreikiai. Bet vienas iš mūsų poreikių yra pati bendruomenė: kultūra, religija ir politika. Tik dėl šių trijų dalykų visi mūsų poreikiai tampa *socialiai pripažįstamais poreikiais*, įgyja istorinę ir apibrėžtą formą. Visuomeninė sutartis yra susitarimas spręsti drauge, kokios gėrybės yra būtinos bendram mūsų gyvenimui, o po to aprūpinti tomis gėrybėmis vieni kitus. Pasirašiusieji būna dėkingi vienas kitam ne tik už pagalbą, nes už ją būna arba gali būti dėkingi kiekvienam. Jie dėkingi vieni kitiems už visus tuos dalykus, dėl kurių atsiskyrė nuo žmonijos ir susibūrė į konkrečią bendruomenę. Vienas iš tų dalykų yra *amour social**. Bet nors ji yra skirstoma gėrybė — dažnai nelygiai skirstoma, — ji atsiranda tik kaip kito skirstymo (ir politinių pasirinkimų, kurių reikalauja kitoks paskirstymas) išdava. Abipusis aprūpinimas stiprina abipusę priklausomybę. Tad bendras gyvenimas yra kartu ir išankstinė aprūpinimo sąlyga, ir vienas iš šito aprūpinimo padarinių.

Vyrai ir moterys buriasi todėl, kad jie tiesiogine šio žodžio prasme negali gyventi po vieną. Bet jie gali gyventi kartu daugybe įvairiausių būdų. Norint išlikti ir susikurti gerovę, reikia bendrų pastangų: gintis nuo dievų pykčio, kitų žmonių priešiškumo, gamtos abejingumo ir rūstybės (bado, potvynio, gaisro ir ligos), žmogaus gyvenimo trumpumo. Tikrosios miestų motinos yra ne tik armijos stovyklos, kaip kad rašė Davidas Hume'as, bet ir šventyklos, sandėliai, irigacijos darbai ir kapinės[3]. Kaip rodo sąrašas, miestų užuomazgos būna įvairios. Miestai skiriasi vieni nuo kitų iš dalies todėl, kad skiriasi gamtinė aplinka, kurioje jie pastatyti, ir tiesioginiai pavojai, su kuriais susiduria jų statytojai. Bet iš dalies tuos skirtumus lemia ir jų statytojų socialinių gėry-

* Socialinė meilė (pranc.). — *Vert. pastaba.*

[3] Plg. David Hume. *A Treatise of Human Nature*, kn. III, d. II, 8 sk.

bių sampratos. Jie ne tik pripažįsta, bet ir formuoja vieni kitų poreikius ir šitaip suteikia konkretų pavidalą tam, ką aš vadinsiu „saugumo ir gerovės sfera". Pati sfera yra tokia sena kaip ir seniausia žmonių bendruomenė. Išties galima sakyti, kad pirminė bendruomenė yra saugumo ir gerovės sfera, bendruomeninė aprūpinimo sistema, kuri, be abejonės, buvo iškreipta dėl labai didelės jėgos ir klastos nelygybės. Bet, šiaip ar taip, sistema neturi natūralios formos. Skirtinga patirtis ir skirtingos sampratos sukuria skirtingus aprūpinimo modelius. Nors egzistuoja kai kurios absoliučiai būtinos gėrybės, nėra tokios gėrybės, kurią matydami iš karto žinotume, koks yra jos santykis su kitomis gėrybėmis ir kiek šios gėrybės turime suteikti vieni kitiems. Poreikių prigimtis nėra savaime akivaizdi.

Bendruomeninis aprūpinimas yra ir visuotinis, ir konkretus. Jis visuotinis, kai visuomeniniai fondai naudojami taip, kad gautų naudos visi nariai arba dauguma iš jų, ir niekas nėra aprūpinamas individualiai. Jis būna konkretus, kai gėrybės realiai perduodamos visiems nariams arba kuriam nors nariui*: pvz., vanduo yra vienas iš „elementarių pilietinio gyvenimo reikalavimų", ir saugyklų statymas yra visuotinio aprūpinimo forma[4]. Bet tiekti vandenį vienai, o ne kitai apylinkei (kur, tarkime, gyvena turtingesni piliečiai) yra konkretaus aprūpinimo dalykas. Garantuoti maisto tiekimą — visuotinio aprūpinimo reikalas. Skirstyti maistą našlėms ir našlaičiams — konkretaus aprūpinimo klausimas. Svei-

* Neketinu čia iš naujo priminti, kaip ekonomistai techniškai skiria visuomenines ir asmenines gėrybes. Visuotinis aprūpinimas visada visuomeniškas, bent jau jeigu vadovaujamės ne per daug tiksliais šito termino apibrėžimais (jais nurodoma tik tai, kad visuomeninės gėrybės yra tokios, kurių negalima skirti vieniems ir neskirti kitiems bendruomenės nariams). Tokios pat yra ir dauguma konkretaus aprūpinimo formų — juk net ir individualiai gaunamos gėrybės duoda naudą ir visai bendruomenei. Pvz., stipendijos našlaičiams yra privačios pačių našlaičių požiūriu, bet jos visuomeninės piliečių bendruomenės, kurioje našlaičiai kada nors dirbs ir balsuos, požiūriu. Bet dėl tokio pobūdžio visuomeninių gėrybių, kurios priklauso nuo ankstesnio jų paskirstymo konkretiems asmenims arba grupėms, buvo daug ginčijamasi daugelyje visuomenių. Savo sąvokas apibrėžiau taip, kad galėčiau išsamiai analizuoti tokias gėrybes.

[4] Cituojamas graikų geografas Pausanijas. — In George Rosen. *A History of Public Health.* — New York, 1958, p. 41.

katos apsauga dažniausiai yra visuotinė paslauga, ligonių slauga — konkreti. Kartais visuotinio ir konkretaus aprūpinimo kriterijai griežtai skirsis. Statyti šventyklas ir organizuoti religines paslaugas yra visuotinių paslaugų, turinčių patenkinti visos bendruomenės poreikius, pavyzdys, tačiau bendrauti su dievais gali būti leidžiama tik itin nusipelniusiems nariams (arba galima privačiai ieškoti tokio bendravimo privačiose arba nekonformistinėse sektose). Teisingumo sistema yra visuotinė gėrybė, tenkinanti visų poreikius. Bet realus apdovanojimų ir bausmių skirstymas gali padėti įgyvendinti konkrečius valdančiosios klasės tikslus arba gali būti organizuotas taip — mes paprastai manome, jog jis taip ir turi būti organizuotas, — kad individai gautų tai, ko jie nusipelnė. Simone Weil įrodinėjo, kad teisingumo požiūriu poreikiai daro įtaką tiek visuotiniu, tiek ir konkrečiu lygiu, nes nusikaltėlius reikia bausti[5]. Bet tai idiosinkratiškas žodžio *poreikis* vartojimas. Labiau tikėtina, kad nusikaltėlių baudimas yra tai, ko reikia tik mums. Bet poreikiai daro įtaką tiek visuotiniu, tiek ir konkrečiu lygiu kitoms gėrybėms: sveikatos apsauga yra akivaizdus pavyzdys, kurį vėliau aptarsiu nuodugniau.

Nors pats žodis yra įtaigus, poreikius apibrėžti sunku. Žmonės neturi tiesiog poreikių, jie turi savo poreikių idėjas. Jie turi poreikių prioritetus, be to, poreikiai yra nevienodo stiprumo. Šie prioritetai ir poreikių stiprumas susiję ne tik su žmonių prigimtimi, bet ir su jų istorija bei kultūra. Kadangi išteklių visada trūksta, reikia sunkiai rinktis. Įtariu, kad tai gali būti tik politiniai pasirinkimai. Juos galima iš dalies paaiškinti filosofiškai, bet poreikių idėja ir prisirišimas prie bendruomeninio aprūpinimo patys savaime niekaip neleidžia aiškiai nustatyti poreikių prioritetų ir jų stiprumo. Aišku, mes negalime ir neturime vienodai patenkinti visų poreikių arba tobulai patenkinti kokį nors vieną iš jų. Pvz., senovės atėniečiai įsteigė piliečiams viešąsias pirtis ir gimnazijas, bet niekada nesukūrė nieko, kas bent iš tolo primintų nedarbo arba socialinę apsaugą. Jie nusprendė, kaip panaudoti visuomeninius fondus, ir jų sprendimą, matyt, lėmė jų suprati-

[5] Simone Weil. *The Need for Roots*, trans. Arthur Wills. — Boston, 1955, p. 21.

mas, ko reikia bendram gyvenimui. Būtų sunku įrodyti, kad jie suklydo. Manau, yra tokių poreikių sampratų, kurios suponuotų tokią išvadą, bet šių sampratų nepripažintų — galbūt net ir nesuprastų — patys atėniečiai.

Poreikių stiprumo klausimas net dar aiškiau perša mintį, kad politinis pasirinkimas yra labai svarbus, o filosofijos įtaka labai menka. Poreikiai ne tik neapibrėžti, jie yra ir brangūs. Šiuolaikinio filosofo Charleso Friedo žodžiais sakant, poreikiai yra rajūs; jie suėda išteklius[6]. Bet klystume teigdami, kad kaip tik todėl poreikiai negali būti skirstymo principas. Jie, ko gero, yra principas, kurį reikia politiškai riboti, o apribojimai (esant riboms) gali būti sutartiniai, nulemti tam tikrų bendrų interesų ar balsuotojų daugumos. Išnagrinėkime fizinio saugumo šiuolaikiniame Amerikos mieste klausimą. Galėtume garantuoti absoliutų saugumą, pašalinti visus prievartos, išskyrus namų, šaltinius, jeigu visame mieste kas dešimt jardų įrengtume gatvės žibintus, o kas trisdešimt jardų pastatytume po policininką. Bet tai būtų *labai brangu*, ir todėl darome mažiau. Bet kiek mažiau — tai galima nuspręsti tik politiškai*. Galime įsivaizduoti įvairiausius dalykus, kurie taptų debatų objektu. Manau, kad pirmiausia būtų aptariama tam tikra samprata — daugiau ar mažiau plačiai pripažįstama, o ginčijama tik marginalų, — kas yra „pakankamas" saugumas ir koks nesaugumo lygis yra tiesiog nepakeliamas. Sprendimui darytų įtaką ir kiti veiksniai: alternatyvūs poreikiai, ekonomikos būklė, policininkų sąjungos agitacija ir t.t. Bet kad ir koks, kad ir dėl kokių priežasčių būtų priimtas sprendimas, saugumas būtų garantuojamas, nes piliečiams jo reikia. O kadangi tam tikro lygio saugumo reikia visiems, poreikio kriterijus išlieka kritikos matu (kaip matysime vėliau), net jeigu jo pagrindu neįmanoma nustatyti saugumo prioritetų ir lygio.

[6] Charles Fried. *Right and Wrong*. — Cambridge, Mass., 1978, p. 21.

* Ir turėtų būti sprendžiama politiškai — tam ir sukurtos demokratinės politinės institucijos. Visi mėginimai detaliai filosofiškai nurodinėti individų teises nepaprastai sumažintų galimybę daryti demokratišką sprendimą. Tai aš įrodinėjau kitur[7].

[7] Michael Walzer. „Philosophy and Democracy". — In *Political Theory* 9 (1981), 379—399. Žr. taip pat išsamią diskusiją: Amy Gutmann. *Liberal Equality*. — Cambridge, England, 1980, ypač p. 197—202.

Bendruomeninis aprūpinimas

Niekada nėra buvę politinės bendruomenės, kuri netenkindavo arba nemėgindavo tenkinti, arba nesiskelbdavo tenkinanti savo narių poreikių — kaip kad juos suprasdavo jos nariai. Ir niekada nėra buvę politinės bendruomenės, kuri, siekdama šio tikslo, nebūtų pasitelkusi savo kolektyvinės jėgos — savo galios įsakinėti, reguliuoti, daryti spaudimą ir priversti. Organizavimo būdai, mokesčių dydis, karo prievolės trukmė ir kas ją turi atlikti — šie dalykai visada buvo politinių ginčų klausimai. Bet tik labai neseniai pradėta ginčytis dėl to, kaip turi būti panaudojama politinė valdžia. Tvirtovių ir užtvankų statyba, irigacijos darbai, karinė mobilizacija, maisto tiekimo ir apskritai prekybos garantija — visam tam reikėjo prievartos. Valstybė yra įrankis, kurio neįmanoma pagaminti be geležies. O prievartai savo ruožtu reikia tų, kurie verčia. Bendruomeniniam aprūpinimui visada tarpininkauja virtinė pareigūnų (kunigai, kareiviai ir biurokratai), kurie savotiškai iškraipo aprūpinimo procesą pasiglemždami pinigų ir darbo savo tikslams arba naudodamiesi aprūpinimu kaip būdu valdyti. Bet šie iškraipymai manęs tiesiogiai nedomina. Aš veikiau noriu pabrėžti, kokiu atžvilgiu kiekviena politinė bendruomenė iš principo yra „gerovės valstybė". Visi pareigūnai bent jau tariamai atsidavę saugumo ir gerovės reikalui. Visi nariai yra įsipareigoję prisiimti būtiną naštą (ir tikrai jos imasi). Pirmasis įsipareigojimas susijęs su tarnybinėmis pareigomis. Antrasis — su narystės pareigomis. Be tam tikro bendro pareigos ir to, kas dera daryti, jausmo iš viso nebūtų politinės bendruomenės, saugumo ir gerovės, o žmonių gyvenimas būtų „vienišas, vargingas, pavojingas, žiaurus ir trumpas".

Bet kiek reikia saugumo ir gerovės? Kokio pobūdžio saugumo ir gerovės reikia? Kaip skirstomų? Kiek už juos reikia mokėti? Tai yra rimti klausimai, kuriuos galima spręsti įvairiai. Kadangi kiekvienas sprendimas tiks arba netiks konkrečiai bendruomenei, tai geriausia būtų aptarti keletą konkrečių pavyzdžių. Aš pasirinkau du skirtingų istorijos tarpsnių pavyzdžius, kurie rodo labai skirtingus visuotinius ir konkrečius įsipareigojimus paskirstymo srityje. Jie iliustruoja dvi mūsų kultūrinės tradicijos sroves — graikiškąją

ir žydiškąją. Bet aš neieškojau to, kas būtų panašu į didžiausių galimybių atvejus. Užuot tai daręs, pasirinkau dvi bendruomenes, kurios, panašiai kaip ir mūsų bendruomenė, yra palyginti demokratiškos ir apskritai gerbia privačią nuosavybę. Kiek žinau, nė viena iš jų niekada nebuvo itin minima pasakojimuose apie gerovės valstybę. Ir vis dėlto jų abiejų piliečiai gerai suprato bendruomeninio aprūpinimo reikšmę.

Penktojo—ketvirtojo šimtmečio Atėnai

„Graikų miestai-valstybės buvo labai jautrūs tam, ką galima pavadinti visuotine gerove, būtent jie gana uoliai imdavosi priemonių, kurių taikymas duodavo naudos visiems piliečiams; priešingai, jie buvo daugiausia abejingi socialinei gerovei... ypač varguolių gerovei."[8] Šis šiuolaikinio antikos tyrinėtojo Louiso Cohn-Hafto komentaras randamas jo studijoje apie senovės Graikijos „visuomeninius gydytojus" — nereikšmingą instituciją, bet parankią kaip atramos tašką man, pradedančiam savo dėstymą. V a. pr. Kr. Atėnuose (o vėlyvuoju helenizmo laikotarpiu ir daugelyje Graikijos miestų) į visuomenines pareigas buvo renkamas nedidelis skaičius gydytojų, kaip kad buvo renkami ir karvedžiai. Iš visuomeninių fondų jiems buvo mokama alga. Nėra aišku, kokios buvo jų pareigos. Už savo paslaugas jie, ko gero, imdavo mokestį kaip ir kiti gydytojai, nors tikėtina, kad jie, „kaip visų piliečių išlaikytiniai, dėl stipraus socialinio spaudimo neatsisakydavo gydyti negalinčio užmokėti ligonio". Atrodo, kad šiais rinkimais ir atlyginimu buvo stengiamasi garantuoti, kad mieste būtų kvalifikuotų gydytojų, pvz., maro metu. Pasirūpinta buvo visais, o ne pavieniais žmonėmis. Matyt, miestui menkai rūpėjo, kaip toliau bus skirstoma medicinos pagalba. Jis negerbė visuomeninių gydytojų, kurie „noriai padėdavo visiems, kurie jų šaukėsi"; bet tai perša mintį, kad padėti nebuvo jų pareiga; gydytojams buvo mokama už kažką kita[9].

[8] Louis Cohn-Haft. *The Public Physicians of Ancient Greece.* — Smith College Studies in History, vol. 42, Northampton, Mass., 1956, p. 40.

[9] Ibid., p. 49.

Tai buvo Atėnams įprastas modelis, bet bendro aprūpinimo užmojai buvo labai platūs. Jie prasidėjo nuo gynybos: laivynas, armija, Pirėjaus sienos — visa tai buvo pačių piliečių, vadovaujamų savo pareigūnų ir karvedžių, kūrinys. O galbūt pirmiausia buvo aprūpinama maistu: buvo reikalaujama, kad tautos susirinkimas reguliariai svarstytų nuolatinį darbotvarkės klausimą — „grūdai ir šalies gynyba". Iš tikrųjų grūdai buvo dalijami retai, bet prekybinį importą budriai prižiūrėjo, o vidaus rinką reguliavo įspūdinga pareigūnų virtinė: dešimt prekybos įgaliotinių, dešimt rinkos prižiūrėtojų, dešimt svorių ir matų inspektorių, trisdešimt penki „grūdų sargybiniai", kurie nustatydavo teisingą kainą, ir — krizės momentais — grupė grūdų supirkėjų, „kurie ieškodavo grūdų visur, kur tik galėdavo jų rasti, rinkdavo iš visuomenės pinigus, kad sukauptų būtinas lėšas, sumažindavo kainas ir įvesdavo normas"[10]. Visi šie pareigūnai būdavo renkami iš piliečių tarpo traukiant burtus. O galbūt pirmiausia buvo rūpinamasi religija: svarbiausieji visuomeniniai Atėnų pastatai buvo šventyklos, pastatytos už valstybės pinigus; žyniai buvo valstybės pareigūnai, aukoję aukas miesto labui. O galbūt aprūpinimas prasidėjo, kaip kad teigia Locke'as aiškindamas valstybės kilmę, nuo teisingumo: Atėnų policiją sudarė būrys valstybinių vergų (aštuoni šimtai skitų lankininkų); miesto teismų organizavimas buvo painus, o teismai nuolatos posėdžiaudavo. Be visų šių dalykų, miestas teikė daugybę kitokių gėrybių. Penki pareigūnai prižiūrėjo, kaip tiesiami ir taisomi keliai. Dešimties pareigūnų grupė versdavo laikytis gan minimalių visuomeninių sanitarijos reikalavimų: „jie prižiūrėdavo, kad mėšlo surinkėjai jį išvežtų ne arčiau negu už dešimt stadijų nuo miesto sienų"[11]. Jau esu nurodęs, kad miestas įrengdavo pirtis ir gimnazijas, nors, ko gero, dėl visuomeninių, o ne dėl higieninių priežasčių. Valstybė buvo įpareigota laidoti kūnus, rastus gatvėse. Taip pat buvo laidojami ir žuvusieji kare. Tokiose laidotuvėse 431 m. kalbėjo Perik-

[10] Aristotle. *The Constitution of Athens*. — In *Aristotle and Xenophon on Democracy and Oligarchy*, trans. J. M. Moore. — Berkeley, 1975, p. 190—192 (secs. 49—52); M. I. Finley. *The Ancient Economy*. — Berkeley, 1973, p. 170.

[11] Aristotle. *Constitution*, p. 191 (50. 2).

lis. Pagaliau turtingi piliečiai, apmokestinami specialiu mokesčiu, organizuodavo ir apmokėdavo didžiąsias teatro šventes. Ar tai paskutinės išlaidos, skirtos saugumui ir gerovei? Galėtume manyti, kad visa tai yra svarbiausias religinio ir politinio atėniečių auklėjimo bruožas. Priešingai, valstybė nė kiek neišleisdavo nei kurio nors lygio mokykloms, nei mokytojams. Nebuvo skiriama jokių subsidijų nei mokymui skaityti ir rašyti, nei filosofijos studijoms.

Šalia viso šito konkrečios išmokos, kurias leisdavo daryti Atėnų susirinkimas, išskyrus vieną svarbiausią išimtį, būdavo labai menkos. Aristotelis rašė: „Yra įstatymas, kad kiekvienas žmogus, turintis mažesnį negu trijų *minų* turtą ir turintis fizinę negalią, dėl kurios jis negali dirbti, turi stoti prieš Tarybą ir, jeigu ši patenkina jo prašymą, jis turi gauti pragyvenimui du *obolus* per dieną iš valstybės lėšų"[12]. Šioms (labai mažoms) pensijoms galėjo prieštarauti kiekvienas pilietis, o tada išlaikomasis privalėjo gintis teisme. Viena iš išlikusių Lisijo kalbų buvo parašyta luošam pensininkui. Pensininko lūpomis Lisijas sako prisiekusiesiems: „Visa bendruomenė turi dalintis sėkme — gera ir bloga"[13]. Vargu ar šie žodžiai tiksliai apibūdina miesto papročius. Bet piliečiai pripažino savo pareigą padėti našlaičiams ir kritusių karių našlėms. Be to, buvo paliktas ypatingas aprūpinimas šeimų, kurioms jo reikėjo. Miestas domėjosi aprūpinimu tik iš tolo: Solono įstatymai reikalavo, kad tėvai mokytų savo sūnus prekybos, o sūnūs — išlaikytų savo senus tėvus.

Žinoma, pagrindinė išimtis buvo valstybės lėšų skyrimas visiems tiems piliečiams, kurie ėjo pareigas, dirbo Taryboje, lankė Susirinkimą arba posėdžiavo teisme. Čia konkretus skirstymas padėjo bendram tikslui — išlaikyti gyvą demokratiją. Mokami pinigai turėjo leisti amatininkams ir valstiečiams dieną nedirbti. Visuomeninė dvasia vis dėlto buvo reikalinga, nes sumos buvo mažos — mažesnės negu dieninis net ir nekvalifikuoto darbininko užmokestis. Bet per metus susidarydavo didelė suma, prilygstanti maždaug pusei miesto vidaus pajamų penktajame šimtmetyje ir daugeliu

[12] Ibid., p. 190 (49. 4).

[13] Kathleen Freeman. *The Murder of Herodes, and Other Trials from the Athenian Law Courts*. — New York, 1963, p. 167.

atžvilgių dar didesnė ketvirtajame[14]. Kadangi miesto pajamos nebuvo didinamos iš žemės arba pajamų mokesčių (o buvo gaunamos iš importo mokesčių, teismų skiriamų baudų, rentų, sidabro kasyklų duodamų pajamų ir t.t.), negalima teigti, kad šios sumos buvo perskirstomojo pobūdžio. Bet šiomis išmokomis buvo taip skirstomos valstybės lėšos, kad būtų bent šiek tiek sušvelninta Atėnų visuomenės nelygybė. Tai itin pasakytina apie išmokas vyresnio amžiaus piliečiams, nebegalintiems nieko dirbti. Tai, kad visoje demokratinių Atėnų istorijoje faktiškai nebuvo pilietinės nesantaikos arba klasių karo, profesorius M. I. Finley'us linkęs aiškinti kaip šito skirstymo rezultatą[15]. Galbūt šito ir buvo siekiama, bet panašiau, kad šias išmokas lėmė tam tikra pilietiškumo samprata. Visi piliečiai buvo pasirengę pakloti dideles sumas tam, kad kiekvienas pilietis galėtų dalyvauti politiniame gyvenime. Aišku, tuo daugiausia naudojosi neturtingiausi piliečiai, bet miestas į patį skurdą tiesiogiai nekreipė dėmesio.

Žydų bendruomenė viduramžiais

Čia neaprašinėsiu jokios konkrečios žydų bendruomenės, bet mėginsiu apibūdinti tipišką bendruomenę krikščioniškoje Europoje vėlyvaisiais viduramžiais. Pirmiausia norėčiau išvardyti visuotinai arba konkrečiai teikiamas gėrybes. Įvairiose vietovėse gyvenusių bendruomenių gėrybės per daug nesiskyrė. Islamo išpažinėjų valdomų žydų bendruomenių, ypač tų, kurios buvo rekonstruotos puikiose profesoriaus S. D. Goiteino knygose, aprūpinimas iš esmės buvo tokio pat pobūdžio, nors ir kiek kitomis sąlygomis[16]. Priešingai negu Atėnai, jos visos buvo autonomiškos, bet ne suverenios bendruomenės. Europoje jos turėjo visas apmokestinimo teises, nors daug jų surenkamų pinigų buvo atiduodama pasaulietiniam, t. y. krikščioniškam, karaliui, kunigaikščiui ar senjorui arba mokamais mokesčiais, arba duodamais kyšiais, arba subsidijomis, arba „pa-

[14] A. H. M. Jones. *Athenian Democracy*. — Oxford, England, 1957, p. 6.

[15] Finley. *Ancient Economy* /10/, p. 173.

[16] S. D. Goitein. *A Mediterranean Society*, vol. II: *The Community*. — Berkeley, 1971.

skolomis" ir t.t. Tai galima laikyti mokesčiu už apsaugą. Egipto miestuose, kuriuos tyrinėjo Goiteinas, daugiausia bendruomenės lėšų būdavo sukaupiama labdaros pagrindu, bet standartinė dovanų forma perša mintį, kad socialinis spaudimas veikė labai panašiai kaip politinė valdžia. Vargu ar buvo įmanoma gyventi žydų bendruomenėje neįnešant savo indėlio, o išskyrus atsivertimą į krikščionybę, žydas neturėjo alternatyvos. Eiti nebuvo kur.

Iš principo tai buvo demokratiškos bendruomenės, valdomos vyrų susirinkimo, kuris posėdžiaudavo sinagogoje. Išorės spaudimas skatino kurti oligarchiją arba, dar tiksliau, plutokratiją — valdymą turtingiausių šeimų galvų, sugebančių geriausiai tvarkyti reikalus su godžiais karaliais. Bet turtingųjų valdžiai nuolatos mesdavo iššūkį paprastesni religinės bendruomenės nariai ir šią valdžią atsverdavo rabinų teismų valdžia. Rabinai vaidino lemiamą vaidmenį skirstant mokesčių dydį — dėl jo vyko nuolatiniai ir dažnai aršūs ginčai. Turtuoliams labiau prie širdies buvo *per capita* mokestis, nors krizių momentais vargu ar jie galėjo išsisukti nedavę to, kas būtina, kad išliktų ir jie patys, ir bendruomenė. Atrodo, kad rabinai paprastai būdavo palankūs proporciniam apmokestinimui (kai kurie net užsimindavo apie progresyvinio apmokestinimo galimybę)[17].

Kaip ir galima tikėtis, bendruomenėse, kurių nariai buvo įsikūrę geriausiu atveju netvirtai, protarpiais persekiojami ir nuolatos patiriantys priekabiavimus, didelė visuomeninių lėšų dalis buvo skiriama bėdon patekusiems asmenims. Bet nors anksti įsitvirtino nuostata, kad savosios bendruomenės vargšams turi būti teikiama pirmenybė prieš „svetimus" žydus, didesnį persekiojamos tautos solidarumą atskleidžia labai griežta priedermė „išpirkti belaisvius" — tai buvo absoliuti bendruomenės, į kurią kreipiamasi, pareiga, smarkiai tuštinusi bendruomenės išteklius. Maimonidas rašė: „Išpirkti belaisvius yra svarbiau, negu pamaitinti ir aprengti vargšus"[18]. Šį prioritetą lėmė tiesioginis fizinis pavojus, kuris iškildavo belais-

[17] Salo Witmayer Baron. *The Jewish Community*. — Philadelphia, 1942, p. 248—256; H. H. Ben-Sasson. „The Middle Ages". — In Ben-Sasson, ed. *A History of the Jewish People*. — Cambridge, Mass., 1976, p. 551.

[18] Baron. *Jewish Community*, p. 333.

viams, bet, ko gero, jis buvo susiję̨s ir su tuo, kad šis pavojus buvo ne tik fizinio, bet ir religinio pobūdžio. Priverstinis atsivertimas į kitą tikėjimą arba vergavimas šeimininkui ne žydui — tai pavojai, į kuriuos organizuotos žydų bendruomenės reagavo itin jautriai. Juk tai visų pirma buvo religinės bendruomenės, ir jų visuomeninio gyvenimo ir pavienių vyrų bei moterų poreikių sampratos susiformavo per religinių diskusijų šimtmečius.

Svarbiausios visuotinio aprūpinimo formos, išskyrus apsaugai skiriamus pinigus, buvo religinio pobūdžio, nors ir apėmė paslaugas, kurias dabar laikome pasaulietinėmis. Sinagogoms ir teismams bei jų tarnautojams buvo mokama iš visuomeninių lėšų. Teismai, įgyvendinantys Talmudo teisę, turėjo plačią jurisdikciją, nors ši ir neapėmė nusikaltimų, baudžiamų mirtimi. Buvo kruopščiai reguliuojami ekonominiai sandoriai, ypač sandoriai su nežydais, nes jie galėjo turėti padarinių visai bendruomenei. Išsamūs įstatymai dėl prabangos taip pat būdavo priimami turint mintyse nežydus. Jais buvo stengiamasi nekurstyti nežydų pavydo ir pasipiktinimo. Bendruomenė steigė viešąsias pirtis — daugiau dėl religinių negu dėl higienos motyvų — ir prižiūrėjo, kaip dirba skerdikai. Košerinė mėsa buvo apmokestinama (taip pat ir Egipto bendruomenėse), todėl tai buvo ir aprūpinimo forma, ir pajamų šaltinis. Be to, buvo dedamos tam tikros pastangos valyti šiukšles gatvėse ir išvengti per didelio gyventojų susikimšimo žydų kvartaluose. Baigiantis viduramžiams, daugelis bendruomenių įsteigė ligonines ir mokėjo bendruomenės pribuvėjoms bei gydytojams.

Konkretus skirstymas paprastai vykdavo šalpos forma: kartą arba du kartus per savaitę reguliariai buvo dalijamas maistas. Rečiau būdavo dalijami drabužiai. Atskirai būdavo šelpiami ligoniai, neturintys išteklių keliauninkai, našlės ir našlaičiai, ir t.t. Turint omenyje bendruomenių dydį ir jų išteklius, šalpos mastas buvo stulbinamai didelis. Maimonidas rašė, kad tobuliausia labdaros forma buvo dovana, paskola arba partnerystė, nes ją gavęs asmuo galėjo tapti savarankiškas. Šie žodžiai buvo dažnai kartojami, bet, kaip teigė Goiteinas, jie nelėmė socialinių paslaugų žydų bendruomenėje struktūros. Galbūt skurdžių buvo pernelyg daug, pati bendruomenės padėtis pernelyg netvirta, kad būtų buvę galima pada-

ryti ką nors daugiau, nei palengvinti skurdžių dalią. Goiteinas apskaičiavo, kad tarp Senojo Kairo žydų „keturiems labdaros davėjams teko vienas jos gavėjas"[19]. Duodantys pinigų taip pat aukodavo savo laiką ir energiją: iš jų gretų išeidavo gausybė žemesniųjų pareigūnų, įsitraukusių į nesibaigiantį rinkimo ir skirstymo darbą. Tad šalpa buvo didelis ir nuolatinis bendruomenės išteklių eikvojimas, suvokiamas kaip religinė pareiga ir neturintis perspektyvos baigtis iki mesijo atėjimo. Tai buvo dieviškasis teisingumas su žydiškos ironijos atspalviu: „Privalai padėti vargšams, kiek jiems reikia, bet nesi įpareigotas padaryti juos turtingus"[20].

Be šalpos, buvo ir kitokių konkretaus aprūpinimo formų, pirmiausia tai lietė švietimo klausimą. Penkioliktojo šimtmečio Ispanijoje, beveik prieš šešiasdešimt metų iki žydų išvarymo iš šalies, buvo nuostabiai pamėginta įvesti kažką panašaus į visuotinį ir privalomą mokymą. 1432 m. Valadolido sinodas specialiais mokesčiais apmokestino mėsą ir vyną, vedybas, apipjaustymus ir laidotuves ir nurodė, jog

> kiekviena bendruomenė, kurią sudaro penkiolika arba daugiau šeimos galvų, privalo išlaikyti kvalifikuotą pradžios mokytoją, kad šis mokytų jų vaikus Rašto... Tėvai įpareigojami siųsti savo vaikus pas tą mokytoją, o kiekvienas privalo mokėti jam pagal savo išgales. Jeigu paaiškėtų, kad tokio atlyginimo nepakanka, bendruomenės pareiga — jį padidinti.

Kiekviena bendruomenė, sudaryta iš keturiasdešimt ar daugiau šeimos galvų, privalėjo turėti aukštesnio lygio mokyklas. Kastilijos rabinui buvo suteikta teisė iš turtingų bendruomenių gaunamus pinigus perduoti nuskurdusioms bendruomenėms, kad šios galėtų išlaikyti vargstančias mokyklas[21]. Tai buvo pati ambicingiausia iš visų kada nors buvusių programų. Bet švietimui buvo skiriama daug dėmesio visose žydų bendruomenėse: paprastai buvo apmokama už neturtingų vaikų mokslą; visada buvo skiriamos didesnės ar mažesnės visuomeninės subsidijos, be to, ir papildo-

[19] Goitein. *Mediterranean Society*, p. 142.

[20] Ibid.

[21] Baron. *Jewish Community*, p. 172; žr. taip pat Ben-Sasson. „Middle Ages", p. 608—611.

ma labdaringa parama religinėms mokykloms ir akademijoms. Žydai ėjo į mokyklą taip, kaip graikai eidavo į teatrą arba susirinkimą. Nei vieni, nei kiti nebūtų galėję šito daryti, jeigu šios institucijos būtų buvusios tik privačios iniciatyvos reikalu.

Žydai ir graikai ne tik nurodo, kokia buvo bendruomenės veiklos sritis, bet ir — o tai svarbiau, — kokią įtaką organizuojant šią veiklą darė kolektyvinės vertybės ir politiniai sprendimai. Kiekvienoje politinėje bendruomenėje, kurios nariai turi ką pasakyti apie savo valdžią, dera sukurti kokį nors panašų modelį — būtent nustatyti visuotines konkrečias paslaugas, leidžiančias išlaikyti ir puoselėti visuomenės kultūrą. Vargu ar reikėtų įrodinėti šį teiginį, bet šiuolaikiniai minimalios, arba libertarinės, valstybės šalininkai įrodinėja, kad visi tokie reikalai (išskyrus gynybą) turėtų būti sprendžiami savanoriškomis individų pastangomis[22]. Tačiau jeigu individai turėtų tai spręsti patys (jeigu tai apskritai įmanoma), tai jie būtinai ieškotų kitų individų, o jų dalyvavimas aprūpinimą paverstų kolektyviniu uždaviniu. Jiems reikia vieniems iš kitų pernelyg daug — ne tik materialinių gėrybių, kurias gali laiduoti laisvų mainų sistema, bet ir materialinių gėrybių, kurios įgyja, taip sakant, moralinį ir kultūrinį pavidalą. Tikrai galima rasti pavyzdžių — ir jų yra daug, — kai valstybės nesugebėjo garantuoti arba materialinių gėrybių, arba moralės, arba garantuodavo jas taip blogai ir darė dar daugiau, kad paprasti vyrai ir moterys nieko taip netroško, kaip išsilaisvinti nuo uždėtų prievolių. Tačiau išsilaisvinę tie patys vyrai ir moterys neketina tiesiog saugoti įgytą laisvę, bet pradeda kurti jų poreikius atitinkantį aprūpinimo modelį (jų pačių poreikių sampratą). Minimalios valstybės šalininkų argumentai niekada nepatiko nors kiek didesnei žmonijos daliai. Išties liaudies kovų istorijai būdingiausias ne laisvės, bet išpildymo reikalavimas: valstybė turinti iš tikrųjų tarnauti tiems tikslams, kuriems skelbiasi tarnaujanti, ir ji turinti daryti tai visų jos narių labui. Politinė bendruomenė didėja dėl invazijos — mat anksčiau atstumtos grupės — plebėjai, vergai, moterys, visų rūšių mažumos — viena po kitos pradeda reikalauti savosios saugumo ir gerovės dalies.

[22] Labiausiai šį požiūrį filosofiškai gina Robert Nozick. *Anarchy, State and Utopia*. — New York, 1974.

Teisingos dalys

Į kokią dalį jie gali teisėtai pretenduoti? Faktiškai čia glūdi du skirtingi klausimai. Pirmasis — tai dalintinų gėrybių masto ir saugumo bei gerovės sferos ribų klausimas. Šis klausimas yra kito skirsnio tema. Antrasis klausimas susijęs su šioje sferoje taikomais skirstymo principais, kuriuos dabar pamėginsiu gvildenti remdamasis graikų ir žydų pavyzdžiais.

Geriausia pradėti Talmudo maksima, kad vargšams privalu (liepinys yra svarbus) padėti tiek, kiek jiems reikia. Manau, šie žodžiai vartojami bendrąja prasme, bet juose slypi reikšminga neigiama pastaba: padėti neatsižvelgiant į jokias asmenines savybes — tarkime, fizinį patrauklumą ar religinį ortodoksalumą. Žydų bendruomenė atkakliai mėgino — nors jai niekada nepavyko šito iki galo padaryti — išgyvendinti elgetavimą. Elgeta apdovanojamas už meistriškai pasakojamą istoriją, už jo patosą, dažnai — žydų supratimu — už jo drąsą. Ir jis apdovanojamas tiek, kiek jo geradaris meilus, išpuikęs, kiek jis saistomas *noblesse oblige*, bet niekada nebūna tiesiog patenkinami jo poreikiai. Tačiau jeigu sustipriname ryšį tarp poreikių ir aprūpinimo, tai galime pašalinti iš skirstymo proceso visus šiuos išorinius veiksnius. Kada dalijame maistą, siekiame tik tiesioginio tikslo — numalšinti alkį. Alkani vyrai ir moterys neprivalo vaidinti spektaklyje, laikyti egzamino ar laimėti rinkimus.

Tai yra vidinė logika — socialinė ir moralinė aprūpinimo logika. Jeigu jau bendruomenė ryžtasi aprūpinti tam tikra reikiama gėrybe, ji privalo aprūpinti visus, kuriems jos reikia, proporcingai pagal jų poreikius. Realų skirstymą riboja turimi ištekliai. Bet visi kiti kriterijai, išskyrus patį poreikį, yra suvokiami ne kaip skirstymą ribojantys, bet kaip jį iškraipantys veiksniai. O bendruomenės turimi ištekliai yra tiesiog praeities ir dabarties rezultatas, sukauptas jos narių turtas, o ne koks nors to turto „perteklius". Paprastai teigiama, kad gerovės valstybė „remiasi kokiu nors jos turimu ekonominiu pertekliumi"[23]. Bet ką tai galėtų reikšti? Iš bendrojo visuomeninio produkto negalime išskaičiuoti žmonių išlaikymo ir ma-

[23] Morris Janowitz. *Social Control of the Welfare State*. — Chicago, 1977, p. 10.

šinų naudojimo kaštų, kainos už visuomenės išlikimą, o po to iš viso to, kas liks, finansuoti gerovės valstybę, nes gerovės valstybę jau būsime finansavę iš to, ką išskaičiavome. Žinoma, kaina už visuomenės išlikimą — tai ir, tarkime, valstybės išlaidos, skiriamos kariniam saugumui ir visuomenės sveikatai bei švietimui. Socialiai pripažinti poreikiai — tai svarbiausios socialinio produkto sąnaudos. Kol jie nepatenkinti, nėra tikro pertekliaus. Iš pertekliaus yra finansuojama gamyba ir mainai tų dalykų, kurie nepriskiriami poreikių sferai. Vyrai ir moterys, kurie pasiglemžia dideles pinigų sumas, kol dar nėra patenkinti poreikiai, elgiasi lyg tironai, valdantys ir iškraipantys saugumo bei gerovės skirstymą.

Dar kartą pabrėšiu, kad poreikiai nėra vien fizinis reiškinys. Net maisto poreikis skirtingomis kultūrinėmis sąlygomis būna skirtingų formų. Štai visuotinis maisto dalijimas prieš religines šventes žydų bendruomenėse: būdavo tenkinami ne fiziniai, bet ritualiniai poreikiai. Svarbu buvo ne vien tai, kad vargšai valgytų, bet ir tai, kad jie valgytų tinkamą maistą, nes antraip jie būtų atkirsti nuo savo bendruomenės. O padedama jiems buvo pirmiausia tik todėl, kad jie priklausė bendruomenei. Panašiai, jeigu negalia yra priežastis skirti pensiją, tai kiekvienas neįgalus pilietis turi teisę į tą pensiją. Bet vis dėlto dar tebėra neaišku, kas yra negalia. Paprastai Atėnuose tai būdavo aiškinamasi teisme. Galima lengvai įsivaizduoti kitokias priemones, bet negalima, kalbant apie pirminį negalios pripažinimą, įsivaizduoti kitokių priežasčių. Faktiškai Lisijo pensininkas jautėsi priverstas pasakyti teismui, kad jis iš tiesų geras vyrukas, — neketinu teigti, jog vidinė aprūpinimo logika visada arba iš karto suprantama. Bet svarbiausias priekaištas pensininkui buvo tas, kad jis iš tikrųjų nesąs visai bejėgis, o svarbiausias jo atsakymas buvo tas, kad jis išties priklausąs neįgalių piliečių kategorijai, kaip kad ši visada buvo suprantama.

Švietimas iškelia sunkesnių klausimų, susijusių su jo kultūriniu apibrėžtumu, ir todėl gali būti sunku suprasti, kokios yra paskirstomojo teisingumo galimybės ir ribos saugumo ir gerovės srityje. Akivaizdu, kad nemokšiškumo sąvoka yra kur kas neaiškesnė negu alkio ar negalios sąvokos, nes ji yra visada santykiška kokių nors socialiai vertinamų žinių atžvilgiu. Išsilavinimas, kurio reikia

vaikams, priklauso nuo to, kokio jų gyvenimo tikimės arba kokio gyvenimo jiems trokštame. Vaikai lavinami dėl kokios nors priežasties, ir jie lavinami konkrečiai, o ne abstrakčiai („bendrasis lavinimas" yra moderni idėja, turinti patenkinti specifinius mūsų visuomenės reikalavimus). Viduramžių žydų bendruomenėse švietimo tikslas buvo sukurti prielaidas suaugusiems vyrams aktyviai dalyvauti religinėse apeigose ir svarstyti religinę doktriną. Kadangi moterys buvo pasyvios religijos atžvilgiu, bendruomenė nesistengė jų lavinti. Visose kitose konkretaus aprūpinimo — maisto, drabužių tiekimo, medicinos paslaugų — srityse moterims buvo padedama lygiai tiek pat kaip ir vyrams pagal jų poreikius. Bet moterims nereikėjo mokslo, nes jos faktiškai buvo nelygiateisės (religinės) bendruomenės narės. Jų pagrindinė vieta buvo ne sinagoga, bet namai. Vyrai savo dominavimą akivaizdžiausiai rodė tarnaudami sinagogoje (atėniečiai vyrai — dalyvaudami tautos susirinkime), o po to šis dominavimas virsdavo konkrečiomis sumomis, skirtomis mokslui subsidijuoti.

Šiam vyrų dominavimui kartais pasipriešindavo tie autoriai, kurie nurodydavo namuose atliekamų religinių apeigų svarbą arba religinę vaikų auklėjimo reikšmę. Kartkartėmis (rečiau) jie atkreipdavo dėmesį į tai, kad moterys galėtų praturtinti religijos pažinimą[24]. Argumentai būtinai liesdavo religijos klausimus, o jų sėkmę lemdavo tai, kiek būdavo didinamas intelektualinis ir moralinis moterų vaidmuo religiniame gyvenime. Kadangi žydišką tradiciją buvo persmelkusi įtampa, tai buvo ir dėl ko ginčytis. Tačiau daugiausia buvo stengiamasi didinti marginalinį moterų vaidmenį. Kiek žinau, iš tikrųjų sinagoga niekada nebuvo apibūdinama kaip vyrų tironija. Švietimo lygybės idėja turėjo būti atidėta, kol atsiras alternatyvios bendruomenės, kurių narėmis moterys galėtų tapti kur kas lengviau: taigi šiuolaikiniai argumentai lygybės naudai suponuoja, kaip ir mano požiūris, visuotinės pilietybės idėją.

Tačiau žydų bendruomenės stengėsi į savo veiklą įtraukti visus vyrus, ir todėl joms iškilo problema, kaip organizuoti švietimo sistemą, kuriai netrukdytų jokie klasiniai barjerai. Šitai padaryti

[24] Žr. Baron. *Jewish Community*, p. 177—179.

buvo galima daugybe būdų. Bendruomenė galėjo labdaros pagrindais steigti mokyklas vargšams, panašiai kaip buvo steigiamos specialios mokyklos našlaičiams Senajame Kaire. Arba ji galėjo mokėti už mokslą tų neturtingų vaikų, kurie lankė pasiturinčiųjų įsteigtas ir jų daugiausia išlaikomas mokyklas: tai daryti buvo įprasta žydų bendruomenėse viduramžiais. Arba ji galėjo organizuoti visuotinį mokymą mokesčių sistemos pagrindu ir uždrausti rinkti papildomus mokesčius net už tuos vaikus, kurių tėvai galėjo mokėti ne vien mokesčius. Manau, buvo tam tikras spaudimas pereiti nuo pirmojo prie antrojo, o vėliau ir prie kokio nors trečiojo būdo varianto. Juk visoks socialinis vargšų išskyrimas kaip „labdaros atvejų", ko gero, skatina diskriminacines nuostatas pačiose mokyklose. Arba tikėtina, jog vaikai (ar jų tėvai) suvoks tai kaip tokį pažeminimą, kad tai jiems trukdys dalyvauti mokyklos veikloje (arba remti tokią veiklą). Tokie padariniai gali nebūti būdingi visoms kultūroms, bet akivaizdu, kad jie yra paplitę. Viduramžių žydai labai nenoriai priimdavo visuomeninę labdarą, o kurie tai darė, būdavo pažymėti lyg ir gėdos ženklu. Iš tiesų vienas iš bendruomeninio aprūpinimo tikslų galėjo būti paženklinti gėdos ženklu vargšus ir nurodyti jiems deramą jų vietą, tačiau — bendruomenėje, o ne apskritai už jos. Bet, išskyrus kokią nors griežtai hierarchinę visuomenę, tai niekada negalėjo būti formalus ar viešai skelbiamas ir vienintelis tikslas. O jeigu viešai skelbiamas tikslas yra, pvz., išmokyti vaikus (berniukus) skaityti ir nagrinėti Raštą, tai geriausias būdas jo siekti yra bendromis jėgomis garantuoti bendrąjį lavinimą.

Goiteinas pažymi, kad jo tirtos bendruomenės plėtojo šitokią veiklą, bet, jo manymu, daugiausia dėl finansinių priežasčių[25]. Galbūt Ispanijos rabinai suprato bendrąją mokyklą esant vertingą — tai lėmė ir privalomumo elementą jų numatytoje sistemoje. Šiaip ar taip, kai bendruomeninio aprūpinimo tikslas — sudaryti sąlygas dalyvauti bendruomenės gyvenime, yra prasmės siūlyti tokią aprūpinimo formą, kuri būtų vienoda visiems nariams. Tikrai galima pasakyti, kad demokratinio režimo sąlygomis tai yra apskritai aprūpinimo tikslas. Atėniečių sprendimą mokėti kiekvienam susirin-

[25] Goitein. *Community*, p. 186.

kimą lankančiam piliečiui vienodą (nedidelę) pinigų sumą, matyt, lėmė tai, kad jie iš dalies suvokė šią tiesą. Nebūtų buvę sunku sugalvoti būdą, kaip patikrinti piliečių turtingumą. Bet piliečiams nebuvo mokama pagal jų turtingumą arba pagal jų, kaip individų, poreikius, mat jiems buvo mokama ne kaip individams, o kaip piliečiams, ir kaip piliečiai jie buvo lygūs. Antra vertus, atėniečiai draudė eiti valstybines pareigas tiems piliečiams, kuriems buvo mokamos negalios pensijos[26]. Ko gero, čia atsispindi ypatingas jų požiūris į negalią, bet taip pat galima manyti, kad šitokia atėniečių nuostata simbolizuoja žlugdantį poveikį, kartais (nors ne visada) atsirandantį tada, kai bendruomeninis aprūpinimas tampa visuomenine labdara.

Aprūpinimo mastas

Skirstomasis teisingumas gerovės ir saugumo sferoje yra dviprasmis: pirma, juo pripažįstami poreikiai, antra — juo pripažįstama narystė. Gėrybėmis turi būti aprūpinami jų reikalingi nariai todėl, kad jiems reikia jų, bet jos taip pat turi būti teikiamos taip, kad palaikytų narystę. Tačiau tai nereiškia, kad nariai gali pretenduoti į kokias nors konkrečias gėrybes. Gerovės teisės įtvirtinamos tik tada, kai bendruomenė priima kokią nors tarpusavio aprūpinimo programą. Reikia pateikti svarių argumentų norint įrodyti, kad tam tikromis istorinėmis sąlygomis turi būti taikoma būtent tokia programa. Bet šie argumentai nesusiję su asmens teisėmis, jie liečia konkrečios politinės bendruomenės pobūdį. Nebuvo pažeistos nė vieno asmens teisės todėl, kad atėniečiai neskyrė valstybės lėšų vaikų lavinimui. Galbūt jie manė, ir galbūt buvo teisūs, kad pakankamai lavina pats viešasis miesto gyvenimas.

Teisės, kurių gali teisėtai reikalauti nariai, yra bendresnio pobūdžio. Be abejonės, jos suponuoja kokią nors Hobbeso nurodytos teisės į gyvybę versiją ir tam tikrą teisę į bendruomenės išteklių dalį, leidžiančią tik išgyventi. Jokia bendruomenė negali leisti, kad jos nariai mirtų iš bado, kai ji pajėgi juos pamaitinti; jokia valdžia

[26] Freeman. *Murder of Herodes*, p. 169.

negali būti pasyvi tokiais laikotarpiais — negali, jeigu siekia būti bendruomenės valdžia, valdyti per bendruomenę ir būti valdžia bendruomenei. Britanijos valdytojų abejingumas XIX a. penktajame dešimtmetyje Airijoje bulvių bado metu yra tikras požymis, kad Airija buvo užkariauta šalis, kolonija, o ne tikra Didžiosios Britanijos dalis[27]. Nenorime pateisinti abejingumo — egzistuoja įsipareigojimai ir kolonijoms, ir užkariautoms tautoms. Norime tik pasakyti, kad airiams būtų labiau padėjusi sava — iš esmės nesvarbu, kokia, bet sava valdžia. Galbūt Burke'ui pavyko tiksliausiai apibūdinti pamatinę teisę, kuri čia „statoma ant kortos", kai jis rašė: „Valdžia yra žmogaus išminties išradimas siekiant patenkinti žmogaus reikmes. Žmonės turi teisę į tai, kad šias reikmes patenkintų toji išmintis"[28]. Tereikia pridurti, kad toji išmintis yra ne valdančiosios klasės išmintis, kaip, atrodo, manė Burke'as, bet visos bendruomenės išmintis. Tik jos kultūra, jos charakteris, jos bendros sampratos gali lemti, kokias „reikmes" reikia tenkinti. Bet kultūra, charakteris, bendros sampratos nėra duotybės; jos neveikia automatiškai; piliečiai privalo visada diskutuoti dėl tarpusavio aprūpinimo masto.

Jie ginčijasi dėl visuomeninės sutarties prasmės, dėl pirminės ir atnaujinamos saugumo ir gerovės sferos sampratos. Tai nėra hipotetinė arba ideali sutartis, kokią aprašė Johnas Rawlsas. Pirminėje pozicijoje esantys racionalūs vyrai ir moterys, neturintys jokių konkrečių žinių apie savo socialinę padėtį ir kultūrinės nuovokos, ko gero, rinktųsi, kaip įrodinėjo Rawlsas, lygų skirstymą visų gėrybių, apie kurias jiems būtų pasakyta, kad jos yra jiems reikalingos[29]. Bet ši formuluotė nelabai padeda suprasti, ką rinktųsi arba turėtų rinktis žmonės, jeigu jie sužinotų, kas jie ir kur jie yra. Vargu ar gali būti vienintelė ir visuotinai pritaikoma formuluotė konkrečių kultūrų, konkuruojančių gėrio sampratų, ribotų išteklių, neapibrėžtų ir brangių poreikių pasaulyje. Vargu ar atsiras vienintelis ir visuotinai pripažįstamas kelias, kuriuo eidami nuo tokios sąvokos kaip, tarkime, „teisingos dalys" ateitume prie

[27] Ataskaitą apie badą ir britų požiūrį į jį žr.: C. B. Woodham-Smith. *The Great Hunger: Ireland 1845-1849.* — London, 1962.

[28] Burke. *French Revolution*, p. 57.

[29] John Rawls. *A Theory of Justice.* — Cambridge, Mass., 1971, p. I, sk. 2 ir 3.

išsamaus sąrašo tų gėrybių, kurioms tinka ši sąvoka. Teisingos dalys — ko dalys?

Teisingumas, ramybė, gynyba, gerovė ir laisvė — tai išvardijama Jungtinių Valstijų Konstitucijoje. Šį sąrašą galima laikyti išsamiu, bet sąvokos yra neaiškios. Geriausiu atveju jos yra pagrindas viešai diskusijai. Tokioje diskusijoje įprasta remtis platesne mintimi — Burke'o suformuluota bendrąja teise, kuri įgyja konkrečią galią tik tam tikromis sąlygomis ir kurios įgyvendinimas skirtingu laiku ir skirtingose vietose turi būti grindžiamas kitokiu aprūpinimu. Mintis yra tiesiog ta, kad mes susibūrėme, suformavome bendruomenę, kad įveiktume sunkumus ir pavojus, kurių nepajėgtume įveikti pavieniui. Todėl kai tik susiduriame su tokio pobūdžio sunkumais ir pavojais, ieškome bendruomenės pagalbos. Keičiantis individualių ir kolektyvinių galimybių santykiui, keičiasi ir mūsų ieškomos pagalbos pobūdis.

Naudinga būtų, jei remdamiesi šiomis sąvokomis, papasakotume Vakarų sveikatos apsaugos istoriją. Kaip rodo graikų ir žydų pavyzdžiai, minimali sveikatos apsauga labai sena. Priemonės, kurių būdavo imamasi, atitiko bendruomenės pavojaus supratimą ir jos medicinos žinių lygį. Ilgainiui dėl gyvenimo sąlygų pokyčių radosi naujų pavojų, o mokslo pažanga išugdė naują pavojaus supratimą ir naują požiūrį į tai, kaip jį įveikti. Tada piliečių grupės pradėjo reikalauti platesnės bendruomeninės sveikatos apsaugos programos, kuri išnaudotų naująjį mokslą siekiant sumažinti gyvenimo mieste keliamus pavojus. Jie galėjo teisėtai sakyti, kad tam ir egzistuoja bendruomenė. Panašų argumentą galima pateikti ir dėl socialinio draudimo. Sėkminga visuomenės sveikatos apsauga lėmė tai, kad pailgėjo vidutinė žmogaus gyvenimo trukmė — vadinasi, kur kas daugiau metų vyrai ir moterys nesugeba išlaikyti savęs, nors dažniausiai jie išlieka pajėgūs fiziškai, bet ne socialiai, politiškai ar moraliai. Arba vėl — parama neįgaliesiems yra viena seniausių ir labiausiai paplitusių konkretaus aprūpinimo formų. Bet dabar jos reikia kur kas daugiau nei kada nors anksčiau. Šeimas slegia išlaidos, skiriamos jų senyvo amžiaus nariams, ir jos ieško politinės bendruomenės pagalbos. Ką būtent reikia daryti — tai ir yra diskusijų klausimas. Tokių žodžių kaip *sveikata, pavojus,*

mokslas, net *senatvė* prasmės įvairiose kultūrose labai skiriasi. Jų negali apibrėžti pašalietis. Bet tai nereiškia, kad suinteresuotiems žmonėms nėra pakankamai aišku, jog reikia ką nors daryti — tam tikrus konkrečius dalykus.

Galbūt šie pavyzdžiai pernelyg paprasti. Liga gresia visiems; senatvė laukia visų. Kitaip dėl darbo ir skurdo, kurių turbūt nepatiria daugelis turtuolių. Vargšus visada galima izoliuoti, uždaryti getuose, kaltinti ir bausti už jų pačių nelaimę. Galima sakyti, kad čia jau nebeįmanoma ginti aprūpinimo apeliuojant į ką nors panašaus į visuomeninės sutarties „prasmę". Bet atidžiai įsižiūrėkime į paprastus atvejus. Juk faktiškai ir čia būdingi visi sunkumai, kurie iškyla sudėtingais atvejais. Socialinis draudimas ir sveikatos apsauga skatina mus suprasti politinę bendruomenę kaip, T. H. Marshallo žodžiais sakant, „abipusiai naudingą klubą"[30]. Visoks aprūpinimas būna abipusis; nariai pakaitomis aprūpina ir aprūpinami taip, kaip Aristotelio piliečiai pakaitomis valdo ir yra valdomi. Tai yra linksmas vaizdas, lengvai suprantamas kontraktariniu požiūriu. Tai nėra vien tas atvejis, kai racionalūs subjektai, nieko nežinantys apie savo konkrečią padėtį, pritaria šioms dviem aprūpinimo formoms. Faktiškai joms pritarė realūs subjektai, paprasti kiekvienos šiuolaikinės demokratijos piliečiai. Abi jos yra, arba atrodo esančios, vienodai svarbios ir hipotetiniams, ir realiems žmonėms. Prievarta yra būtina tik praktikoje, nes tam tikra realių žmonių mažuma nesupranta savo tikrųjų interesų arba supranta juos nepakankamai. Versti įnešti savo indėlį reikia tik beprotiškus ir neapdairius žmones, apie kuriuos visada galima sakyti, kad jie prisiplakė prie visuomeninės sutarties kaip tik tam, kad apsisaugotų nuo savo beprotiškumo ir neapdairumo. Tačiau iš tikrųjų prievartos priežastys glūdi kur kas giliau; politinė bendruomenė nėra tik abipusiai naudingas klubas; o bendruomeninio aprūpinimo kiekvienu konkrečiu atveju mastą — koks jis yra ir koks turėtų būti — lemia poreikių sampratos, kurios yra daug problemiškesnės, negu matyti iš iki šiol dėstytų samprotavimų.

[30] T. H. Marshall. *Class, Citizenship, and Social Development*. — Garden City, New York, 1965, p. 298.

Dar kartą panagrinėkime sveikatos apsaugos atvejį. Neįmanoma jokia bendruomeninė sveikatos apsauga, jeigu nėra varžoma daugybė veiklos rūšių, kurios naudingos pavieniams bendruomenės nariams, bet kelia grėsmę kur kas didesniam narių skaičiui. Pvz., net toks paprastas dalykas kaip didelių miestų gyventojų aprūpinimas neužterštu pienu reikalingas plačios visuomeninės kontrolės, o kontrolė (Jungtinėse Valstijose) yra politinis laimėjimas, pasiektas viename mieste po kito, po daugelį metų trukusių aršių kovų[31]. Kada fermeriai ir pieno pramonės tarpininkai gynė laisvą verslą, jie išties elgėsi racionaliai savo interesų požiūriu. Tą patį galima pasakyti apie kitus verslininkus, mėginančius atsikratyti suvaržymų, kuriuos primeta tikrinimas, reguliavimas ir spaudimas. Tokio pobūdžio visuomenės veikla gali turėti mums, vartotojams, didžiausią vertę, bet ji nėra pati vertingiausia visiems mums. Nors sveikatos apsaugą pateikiau kaip bendrojo aprūpinimo pavyzdį, ji garantuojama tik kai kurių bendruomenės narių sąskaita. Be to, ji naudinga tiems, kurie pažeidžiamiausi. Todėl statybos normos yra itin svarbios tiems, kurie gyvena susikimšę nuomojamuose būstuose, o įstatymai, draudžiantys teršti gamtą, — tiems, kurie gyvena prie pat gamyklų kaminų arba nutekamųjų vandenų. Socialinis draudimas taip pat naudingiausias pažeidžiamiausiems nariams, net jeigu dėl mano jau išvardytų priežasčių realios išmokos visiems yra vienodos. Juk pasiturintys gali, arba daugelis jų mano, jog gali, padėti sau net ištikus bėdai ir labai pageidauja, kad nebūtų verčiami padėti kam nors kitam. Tiesa yra ta, kad kiekvienas rimtas mėginimas teikti bendruomenės paramą (kiek bendruomenės pajamų šaltinis yra jos narių turtas) tampa perskirstomojo pobūdžio[32]. Griežtai kalbant, jo teikiama nauda nėra abipusė.

Tačiau racionalūs subjektai, nežinantys, kokios jie yra socialinės padėties, pritartų tokiam perskirstymui. Bet jie pritartų pernelyg lengvai, o jų pritarimas nepadėtų mums suprasti, koks perskirstymas yra reikalingas: kaip perskirstyti? Kokiems tikslams?

[31] Žr. Judith Walzer Leavitt. *The Healthiest City: Milwaukee and the Politics of Health Reform*. — Princeton, 1982, sk. 5.

[32] Žr. išsamią diskusiją: Harold L. Wilensky. *The Welfare State and Equality*. — Berkeley, 1975, p. 87—96.

Praktikoje perskirstymo klausimas yra politinis, o su juo susijusią prievartą pranašauja šėlstantys dėl jo konfliktai, kurie kyla dėl perskirstymo pobūdžio ir masto. Kiekvieną konkretų aprūpinimo žingsnį skatina kokia nors konkrečių interesų grupių koalicija. Bet šiuose konfliktuose galų gale apeliuojama ne į konkrečius interesus, netgi neapeliuojama į visuomenės interesą, suprantamą kaip konkrečių interesų suma, bet į kolektyvines vertybes, bendras narystės, sveikatos, maisto ir būsto, darbo ir laisvalaikio sampratas. Patys konfliktai dažniausiai liečia, bent jau iš pažiūros, realias problemas; sampratos būna numanomos. Štai pieno pramonės verslininkai kol tik galėjo neigė, jog esama ryšio tarp užteršto pieno ir džiovos. Bet pagaliau nustačius šį ryšį, jiems tapo sunku ginčyti, jog pieną reikia tikrinti: šiuo atveju *caveat emptor** mokymas neatrodė įtikinamas. Panašiai Didžiojoje Britanijoje, vykstant ginčams dėl senatvės pensijų, dauguma politikų sutarė, kad savišalpa yra tradicinė britų vertybė, bet griežtai nesutarė dėl to, ar savišalpa vis dėlto gali būti įgyvendinama susikūrusių darbininkiškų draugijų pastangomis. Šios draugijos buvo tikri savitarpio naudos klubai, organizuoti griežtai savanorišku pagrindu, bet atrodė, kad juos užtvindo vis daugiau senų žmonių. Vis labiau aiškėjo, jog jų nariai tiesiog neturi išteklių, kad senatvėje galėtų išvengti skurdo ir nuo jo apsaugoti vieni kitus. Ir tik nedaug britų politikų buvo pasirengę sakyti, kad tegul jie ir lieka neapsaugoti[33].

Vadinasi, čia turime tikslesnį visuomeninės sutarties aiškinimą: ji yra sutarimas perskirstyti narių išteklius vadovaujantis kokia nors bendra jų poreikių samprata. Šio sutarimo detalės toliau turi būti tikslinamos priimamais politiniais sprendimais. Sutartis yra moralinis ryšys. Ji sieja stiprų ir silpną, laimingą ir nelaimingą, turtingą ir vargšą ir šitaip sukuria sąjungą, nustelbiančią visus interesų skirtumus ir semiančią sau jėgos iš istorijos, kultūros, religijos, kalbos ir t.t. Patys svariausi argumentai, liečiantys bendruomeninį aprūpinimą, yra šio ryšio interpretacijos. Kuo

* Tesisaugo pirkėjas (*lot.*). — *Vert. pastaba.*

[33] P. H. J. H. Gosden. *Self-Help: Voluntary Associations in the Nineteenth Century.* — London, 1973, sk. 9.

glaudesnis ir platesnis šis ryšys, tuo plačiau pripažįstami poreikiai, tuo daugiau socialinių gėrybių įtraukiama į saugumo ir gerovės sferą[34]. Neabejoju, kad daugelis politinių bendruomenių perskirstė išteklius vadovaudamosi labai įvairiais principais — ne apskritai atsižvelgdamos į narių poreikius, bet atsižvelgdamos į kilmingųjų arba turtuolių galią. Bet, kaip Rousseau teigė savo kūrinyje *Samprotavimas apie nelygybę*, šitokiu būdu visuomeninė sutartis paverčiama apgaule[35]. Visose bendruomenėse, kuriose ištekliai atimami iš vargšų ir atiduodami turtuoliams, būna pažeidžiamos vargšų teisės. Bendruomenės išmintis yra abejinga jų poreikiams. Politiniai ginčai dėl šių poreikių prigimties turi būti užgniaužti, nes antraip greitai paaiškės apgaulė. Kai visi bendruomenės nariai interpretuoja visuomeninę sutartį, tai rezultatas bus platesnė ar siauresnė bendruomeninio aprūpinimo sistema. Jeigu visos valstybės iš principo yra gerovės valstybės, tai tikrovėje tikėtina, kad gerovės valstybės bus demokratinės. Net demokratijos imitavimas ugdo velfarizmą, kaip tai yra „liaudies demokratijos" šalyse, kur valstybė saugo liaudį nuo visų nelaimių, išskyrus tas, kurias sukelia ji pati.

Taigi demokratiški piliečiai ginčijasi tarp savęs ir renkasi daug įvairių saugumo ir gerovės rūšių, toli pranokstančių mano „paprastus" sveikatos apsaugos ir senatvės pensijų pavyzdžius. Socialiai pripažįstamų poreikių kategorija yra atvira. Juk žmonių samprata, ko jiems reikia, apima ne tik pačią gyvybę, bet ir tinkamą gyvenimą, o kaip rasti tinkamą jų abiejų pusiausvyrą, yra ginčytinas klausimas. Atėnų teatras ir žydų akademijos buvo finansuojami pinigais, kuriuos buvo galima išleisti, tarkime, gyvenamųjų namų statybai arba medicinai. Bet graikų ir žydų nuomone, teatras ir švietimas ne tik praturtina bendrą gyvenimą, bet ir gyvybiškai svarbūs bendruomeninės gerovės dalykai. Vėl noriu pabrėžti, kad tai nėra nuomonė, kurią lengva pavadinti neteisinga.

[34] Žr., pvz., Norvegijai būdingų bendruomenės ir gerovės politikos sampratų aptarimą: Harry Eckstein. *Division and Cohesion in Democracy: A Study of Norway*. — Princeton, 1966, p. 85—87.

[35] Rousseau. *Social Contract*, p. 250—252.

Amerikietiškoji gerovės valstybė

Kokio pobūdžio bendruomeninis aprūpinimas tinka tokiai visuomenei kaip mūsų? Čia aš neketinu spėlioti, kuo baigsis demokratiški ginčai, arba išsamiai dėstyti, kokie bus aprūpinimo mastai arba formos. Bet manau, kad galima teigti, jog modernios industrinės demokratijos piliečiai labai skolingi vieni kitiems, o teiginio įrodinėjimas suteiks naudingą galimybę patikrinti kritinę mano iki šiol gintų principų galią: kiekviena politinė bendruomenė privalo rūpintis savo narių poreikiais, kaip kad jie yra kolektyviai suprantami; skirstomos gėrybės privalo būti paskirstytos proporcingai pagal poreikius; skirstant turi būti pripažįstama ir palaikoma fundamentali narystės lygybė. Tai yra labai bendri principai; jie skirti taikyti plačiam bendruomenių spektrui — faktiškai visoms bendruomenėms, kurių nariai yra lygūs (prieš Dievą arba įstatymą), arba apie kurias galima įtikinamai pasakyti, jog, nepaisant to, kaip su jų nariais elgiamasi iš tikrųjų, jie turėtų būti lygūs. Šie principai, ko gero, netinka hierarchiškai organizuotai bendruomenei, kaip kad tradicinėje Indijoje, kur pjūties vaisiai skirstomi ne pagal poreikius, bet pagal kastą — ar veikiau, kaip rašė Louis Dumont'as, kur „manoma, kad kiekvieno žmogaus poreikiai yra skirtingi priklausomai nuo jo kastos". Kiekvienam garantuojama jo dalis, tad Dumont'o aprašomas Indijos kaimas vis dėlto yra gerovės valstybė, „tam tikras kooperatyvas, kurio pagrindinis tikslas — garantuoti kiekvieno pragyvenimą atitinkamai pagal jo socialinę funkciją", bet tai „nėra gerovės valstybė arba kooperatyvas, kurio principus galėtume lengvai suprasti"[36]. (Bet Dumont'as nepasako, kaip įsivaizduojamas maisto paskirstymas, kai jo trūksta. Jeigu pragyvenimo standartas visų vienodas, tai esame sugrįžę į pažįstamą pasaulį.)

Aišku, kad šie trys principai tinka Jungtinių Valstijų piliečiams. Čia jie turi didelę galią, nes bendruomenė turtinga, o individualūs poreikiai suprantami plačiai. Antra vertus, Jungtinės Valstijos dabar turi vieną iš labiausiai apleistų bendruomeninio aprūpinimo sistemų Vakarų pasaulyje. Taip yra dėl daugybės prie-

[36] Louis Dumont. *Homo Hierarchus: The Caste System and Its Implications* (revised English ed.,) — Chicago, 1980, p. 105.

žasčių: piliečių bendruomenė prastai organizuota; įvairios etninės ir religinės grupės įgyvendina savo gerovės programas; plačiai pripažįstama savikliovos ir verslo galimybių ideologija; palyginti silpni kairiųjų, ypač darbininkų, judėjimai[37]. Šios realijos atsispindi demokratiškai priimant sprendimus, ir iš principo čia nėra nieko bloga. Vis dėlto įsitvirtinęs aprūpinimo modelis netenkina vidinių saugumo ir gerovės sferos reikalavimų, ir bendros piliečių sampratos skatina ieškoti tobulesnio modelio. Taip pat būtų galima teigti, kad Amerikos piliečiai turėtų stengtis kurti stipresnę ir stipriau patiriamą politinę bendruomenę. Bet šis argumentas, nors jis ir turėtų padarinių skirstymui, nėra, griežtai kalbant, argumentas, susijęs su paskirstomuoju teisingumu. Klausimas yra toks: ką yra skolingi vieni kitiems piliečiai toje bendruomenėje, kurioje jie realiai gyvena?

Išnagrinėkime baudžiamojo teisingumo pavyzdį. Realus bausmių skirstymas yra problema, kurią nagrinėsiu kitame skyriuje. Tačiau bausmės autonomiškumą, tikrumą, jog žmonės yra baudžiami pagrįstai (kad ir kokios būtų priežastys juos bausti), lemia išteklių pasiskirstymas teisinėje sistemoje. Jeigu norima, kad kaltinami vyrai ir moterys gautų teisėtą jiems skiriamo teisingumo dalį, jie pirmiausia privalo turėti teisėtą skiriamos teisinės pagalbos dalį. Todėl egzistuoja valstybinio gynėjo ir paskiriamo advokato institucija: kaip alkanuosius reikia pamaitinti, taip kaltinamieji privalo būti ginami; ir jie turi būti ginami pagal jų poreikius. Bet joks nešališkas Amerikos teisinės sistemos stebėtojas šiandien negali abejoti, kad ištekliai, kurie būtini norint įgyvendinti šį standartą, nėra visiems prieinami[38]. Amerikos teismuose turtingieji ir vargšai traktuojami skirtingai, nors valstybė įpareigoja teismus traktuoti juos vienodai. Iš šio teismų įpareigojimo kyla argumentas, kad ištekliai turi būti prieinami plačiau. Jeigu teisingumas iš viso turi būti garantuojamas, tai jis turi būti vienodai garantuojamas visiems kaltinamiems piliečiams — ir nesvarbu, ar jie turtingi (ko-

[37] Wilensky. *Welfare State*, chaps. 2 and 3.

[38] Žr.: Whitney North Seymour. *Why Justice Fails*. — New York, 1973, ypač sk. 4.

kia jų rasė, religija, politinės nuostatos ir t.t.). Neketinu sumenkinti čia iškylančių politinių sunkumų; bet antra vertus, tokia yra vidinė aprūpinimo logika, kuri tampa pamokomu sudėtingo lygybės atvejo pavyzdžiu. Juk vidinė apdovanojimo ir bausmės logika yra kitokia. Kaip įtikinėsiu vėliau, ji reikalauja, kad čia būtų skirstoma ne pagal poreikius, bet pagal nuopelnus. Bausmė yra negatyvi gėrybė, kuri turi atitekti tik tiems, kurie blogai pasielgė ir dėl kurių buvo nuspręsta, kad jie blogai pasielgė (po to, kai jie gynėsi turėdami reikiamų išteklių).

Teisinė pagalba nekelia teorinių problemų todėl, kad jau yra institucinių struktūrų, teikiančių tokią pagalbą. Vienintelis probleminis dalykas yra tik bendruomenės sugebėjimas vadovautis savo institucijų logika. Dabar noriu aptarti sritį, kurioje Amerikos institucijos yra palyginti neišplėtotos ir kurioje bendruomenės įsipareigojimai yra problemiški. Dėl jų vyksta nuolatinis politinis ginčas. Tai — sveikatos apsaugos sritis. Bet čia argumentuojant už platesnę medicinos pagalbą, dera neskubėti. Nepakanka reikalauti „teisės į gydymą". Turėsiu šiek tiek aptarti medicinos paslaugų kaip socialinės gėrybės istoriją.

Medicininės paslaugos

Dar visai neseniai medicinos praktika daugiausia buvo laisvas verslas. Už mokestį gydytojai nustatydavo diagnozę, patardavo, išgydydavo savo pacientus arba ne. Galbūt privatus ekonominio santykio pobūdis buvo susijęs su intymiu profesinio santykio pobūdžiu. Manau, labiau tikėtina, kad jis buvo susijęs su pačios medicinos santykišku marginalumu. Faktiškai gydytojai labai menkai galėjo padėti savo pacientams, o vyravusi nuostata susidūrus su liga (kaip ir susidūrus su skurdu) buvo stoiškas fatalizmas. Buvo paplitę ir liaudiški vaistai, kurie buvo nedaug mažiau veiksmingi, o kartais ir veiksmingesni, negu oficialių gydytojų prirašyti vaistai. Liaudies medicina kartais tapdavo savotišku vietinio masto medicinos pagalbos teikimu, bet ji lygiai taip pat ugdė naujus praktikuojančius gydytojus, kurie savo ruožtu imdavo užmokestį. Panašiai buvo gydoma užkalbėjimais.

Palikę nuošalyje šiuos du atvejus, galime sakyti, kad medicinos paslaugų skirstymas istoriškai buvo medikų profesijos atstovų — gydytojų gildijos rankose. Ši gildija atsirado bent jau Hipokrato laikais V a. pr. Kr. Gildija veikė taip, kad būtų išstumiami nekonvencinės medicinos praktikuotojai ir kiekvienoje bendruomenėje būtų reguliuojamas gydytojų skaičius. Gildijos nariai niekada nebuvo suinteresuoti įdiegti tikrai laisvą rinką. Bet jie suinteresuoti parduoti savo paslaugas pavieniams pacientams. Tad apskritai turtingieji būdavo gerai aptarnaujami (kaip tai būdavo suprantama tuo metu), o skurdžiai kažin ar apskritai sulaukdavo pagalbos. Nedaugelyje miestų bendruomenių — pvz., žydų bendruomenėse viduramžiais — medicinos pagalba buvo teikiama plačiau. Bet didžiąją istorijos dalį ji buvo faktiškai neįkandama daugumai žmonių. Gydytojai buvo turtingųjų tarnai, dažnai priskirti prie kilmingųjų namų ir karališkų dvarų. Tačiau praktinių padarinių požiūriu šiai profesijai visada buvo būdinga nešvari sąžinė. Juk atrodytų, kad medicinos paslaugų skirstymo logika yra šitokia: priežiūra turi priklausyti nuo ligos, o ne nuo turto. Todėl visada buvo gydytojų, kaip kad tie senovės Graikijoje gerbiami gydytojai, kurie aptarnaudavo vargšus lyg ir iš šalies net ir užsidirbdami pragyvenimui iš mokančių pacientų. Dauguma gydytojų, susidurdami su ypatingais atvejais, vis dėlto jautėsi įpareigoti padėti aukai, kad ir kokia būtų jos materialinė padėtis. Profesinis gerasis samarietiškumas lemdavo tai, kad į kvietimą „Ar namuose yra gydytojas?" būdavo atsakoma, jeigu būdavo kam į jį atsakyti. Tačiau paprastai medicinos pagalbos būdavo šaukiamasi retai daugiausia todėl, kad buvo menkai tikima, jog ji išties padės. Ir šitaip nešvari profesinė sąžinė nerado atgarsio jokiuose politiniuose reikalavimuose pakeisti laisvą verslą bendruomeniniu medicinos pagalbos teikimu.

Viduramžių Europoje sielos gydymas buvo visuomeninis, o kūno gydymas — privatus reikalas. Šiandien daugumoje Europos šalių yra atvirkščiai. Šis pokytis geriausiai paaiškinamas tuo, kad iš esmės pasikeitė mūsų bendroji sielos ir kūno samprata: praradome pasitikėjimą sielos gydymu ir vis labiau pradėjome tikėti kūno gydymu, net pasidavėme tokio gydymo manijai. Galima sakyti, kad šią slinktį simbolizuoja — arba ją skelbia — garsusis Descartes'o pareiškimas, jog „išsaugoti sveikatą" yra „svarbiausia iš visų gėrybių". Juk Descartes'o *Samprotavime apie metodą* išdėstytos nuostatos paplito

labai greitai[39]. Tad iš žmonių sąmonės traukiantis amžinybei, vis labiau stiprėjo geismingumas. Viduramžių krikščionims amžinybė buvo socialiai pripažįstamas poreikis. Buvo dedamos visos pastangos, kad ji būtų plačiai ir lygiai skirstoma, kad kiekvienas krikščionis turėtų vienodas galimybes būti išganytas ir laimėti amžinąjį gyvenimą. Todėl kiekviena parapija turėjo bažnyčią, reguliariai vyko pamaldos, buvo katechizuojamas jaunimas, buvo privaloma komunija ir t.t. Šių laikų piliečiams ilgaamžiškumas yra socialiai pripažįstamas poreikis, ir dedama vis daugiau ir visokiausių pastangų garantuoti, kad jis būtų plačiai ir lygiai skirstomas, kad kiekvienas pilietis turėtų vienodas galimybes ilgai ir sveikai gyventi. Todėl kiekviena apygarda turi gydytojų ir ligoninių, reguliariai tikrinama žmonių sveikata, jaunimas šviečiamas sveikatos klausimais, privalomai skiepijama ir t.t.

Natūralu, kad keičiantis nuostatoms, kartu keitėsi ir institucijos: bažnyčią pakeitė klinika ir ligoninė. Bet šis keitimasis vyko tolydžio, lėtai stiprėjant bendruomenės suinteresuotumui medicinos paslaugomis ir lėtai nykstant domėjimuisi religijos paslaugomis. Pirmoji svarbi sveikatos apsaugos forma atsirado ne gydymo, bet profilaktikos srityje. Taip buvo, ko gero, todėl, kad profilaktika nepažeidė gydytojų gildijos prerogatyvų. Bet bendruomeninio gydymo užuomazgos maždaug sutapo su devynioliktojo šimtmečio pabaigoje vykusiomis didžiosiomis visuomeninėmis sveikatos kampanijomis. Nėra abejonės, kad viena ir kita atspindi tą patį jautrumą fizinio išlikimo klausimams. Gydytojų licenzijavimas, valstybinių medicinos mokyklų ir miesto ligoninių steigimas, per mokesčius surenkamų pinigų „nusunkimas" didžiosioms savanorių išlaikomoms ligoninėms — visos šios priemonės, ko gero, tik menkai pažeidė profesijos interesus, o kai kurios iš jų tik sustiprino jos gildijinį pobūdį. Bet joms jau būdingas svarbus visuomeninis užmojis[40]. Iš tiesų jos rodo užmojį, kurį įmanoma įgyvendinti tik paverčiant gydytojus arba didelį jų skaičių visuomeniniais gydytojais (mat mažesnis skaičius gydytojų anksčiau virsdavo dvaro gydytojais) ir panaikinant arba apribojant

[39] René Descartes. *Discourse on Method*, trans. Arthur Wollastone. — Hammondsworth, England, 1960, p. 85.

[40] Trumpą šių pokyčių apžvalgą žr.: Odin W. Anderson. *The Uneasy Equilibrium: Private and Public Financing of Health Services in the United States, 1875-1965*. — New Haven, 1968.

medicinos paslaugų rinką. Bet prieš imdamasis ginti šią permainą, noriu pabrėžti ją lėmusio užmojo neišvengiamumą.

Moderniajame pasaulyje paprasčiausiai atsitiko taip, kad į pačią ligą pradėta žiūrėti kaip į marą net tada, kai ji tik endeminio, o ne epideminio pobūdžio. O kadangi marą reikia gydyti, jį *privalu* gydyti. Žmonės nepakęs to, ko, jų manymu, jie nebeturi ilgiau kęsti. Tačiau gydant džiovą, vėžį ar širdies sutrikimus, reikia bendrų pastangų. Medicininiai tyrinėjimai yra brangūs, o daugelio ligų gydymas smarkiai viršija paprastų piliečių turimus išteklius. Todėl turi įsikišti bendruomenė. Ir kiekviena demokratinė bendruomenė įsikiš — daugiau ar mažiau energingai, daugiau ar mažiau veiksmingai. Tai priklauso nuo konkrečių politinių mūšių rezultato. Iš čia kyla Amerikos valdžios (arba valdžių, nes daug kas daroma valstijose ir vietose) vaidmuo: subsidijuoti tyrinėjimus, mokyti gydytojus, aprūpinti ligoninėmis ir įranga, reglamentuoti savanoriško draudimo sistemas, apdrausti labai senų žmonių gydymą. Visa tai yra „žmogaus išminties išmonė siekiant patenkinti žmonių reikmes". O norint paversti tai morališkai būtinais dalykais, tereikia išugdyti tokią plačią ir stiprią „poreikio" pajautą, kad būtų galima įtikinamai pasakyti, jog tai yra ne vieno ar kito asmens, bet bendruomenės apskritai poreikis — „žmogiškas poreikis", net jeigu jis yra kultūriškai suformuotas ir kultūros išskirtas*.

* Prieštaraudamas Bernardo Williamso teiginiui, kad vienintelis tinkamas kriterijus, padedantis skirstyti medicinos paslaugas, yra medicinos poreikis[41], Robertas Nozickas klausia, kodėl tada „vienintelis tinkamas kirpimo paslaugų skirstymo kriterijus nėra poreikis kirptis"?[42] Galbūt taip ir yra, jeigu domimės tik veiklos, suprantamos kaip visuotinė veikla, „vidiniu tikslu". Bet taip nėra, jeigu domimės socialine veiklos prasme, tuo, kokią vietą konkrečios žmonių grupės gyvenime užima šios veiklos teikiama gėrybė. Galime įsivaizduoti visuomenę, kurioje kirpimas turi tokią kertinę kultūrinę reikšmę, kad teikti tokią paslaugą būtų moralinė bendruomenės priedermė. Tai, kad tokia visuomenė niekada neegzistavo, yra ne vien įdomus faktas. Apmąstyti šiuos klausimus man padėjo Thomaso Scanlono straipsnis. Aš perimu jo siūlomą „konvencionalią" alternatyvą[43].

[41] Bernard Williams. „The Idea of Equality". — In *Problems of Self*. — Cambridge, England, 1973, p. 240.

[42] Žr.: Robert Nozick. *Anarchy, State, and Utopia*. — New York, 1974, p. 233—235.

[43] Thomas Scanlon. „Preference and Urgency". — In *Journal of Philosophy* 57 (1975), 655—670.

Bet kartą bendruomenei pradėjus teikti paslaugą, ši būna toliau varžoma moraliai: tai, ko „reikia", turi būti lygiai teikiama visiems bendruomenės nariams ir tai turi būti daroma tokiais būdais, kad būtų gerbiama jų narystė. Dabar net Jungtinių Valstijų medicinos pagalbos teikimo modelis, nors jis toli gražu neprilygsta nacionalinei sveikatos apsaugos tarnybai, turi garantuoti minimaliai padorias medicinos paslaugas visiems, kuriems jų reikia. Kadangi naudojamos visuomenės lėšos, valstybės pareigūnai vargu ar begali siekti ko nors mažiau. Tačiau tuo pat metu dar nėra priimtas joks politinis sprendimas, kurio pagrindu būtų tiesiogiai metamas iššūkis laisvo verslo sistemai medicinos paslaugų srityje. Ir kol ši sistema egzistuos, turtas dominuos šioje saugumo ir gerovės sferoje (šioje jos dalyje). Individais bus rūpinamasi tiek, kiek jie gali užmokėti, o ne tiek, kiek jiems šito reikia. Iš tikrųjų situacija yra net sudėtingesnė, negu galima spręsti iš šios formuluotės, nes bendruomeninės medicinos paslaugos jau kėsinasi į laisvąją rinką, ir labai sergantys bei labai seni žmonės kartais gydomi kaip tik taip, kaip jie turėtų būti gydomi. Bet akivaizdu, kad skurdas ir toliau yra svarbi tinkamo ir nuoseklaus gydymo kliūtis. Galbūt iškalbingiausia šių laikų Amerikos medicinos statistika nurodo ne ligų sunkumą ar dažnumą, bet apsilankymų pas gydytojus ir gulėjimo ligoninėje koreliaciją su socialine klase. Viduriniosios ir aukštesniosios klasės amerikiečiai kur kas dažniau turi privatų gydytoją ir kur kas dažniau pas jį lankosi, taip pat kur kas rečiau rimtai serga, negu visi kiti neturtingesni piliečiai[44]. Ten, kur medicininė priežiūra yra prabanga, šie skirtumai menkai reikšmingi, bet jie tampa labai reikšmingi, kai tik medicininė priežiūra tampa socialiai pripažįstamu poreikiu ir kai tik bendruomenė pradeda skirti jai lėšų. Juk tada medicinos paslaugų stoka tampa dvigubai žalinga — tiek žmogaus sveikatai, tiek ir jo socialinei padėčiai. Gydytojai ir ligoninės tapo tokiu nepaprastai svarbiu šiuolaikinio gyvenimo bruožu, kad negalėjimas naudotis jų teikiama pagalba yra ne tik pavojingas, bet ir žlugdantis dalykas.

[44] Monroe Lerner. „Social Differences in Physical Health"; John B. McKinley. „The Help-Seeking Behavior of the Poor"; Julius Roth. „The Treatment of the Sick". — In *Poverty and Health. A Sociological Analysis*, ed. John Kosa and Irving Kenneth Zpla. — Cambridge, Mass., 1969, apibendrinimai pateikiami p. 103, 265 ir 280—281.

Bet kiekviena puikiai išplėtota medicinos paslaugų sistema reikalauja varžyti gydytojų gildijos veiklą. Iš tikrųjų čia slypi ir bendresnė tiesa: norint suteikti saugumą ir gerovę, reikia varžyti tuos vyrus ir moteris, kurie anksčiau valdė tam tikras gėrybes ir pardavinėjo jas rinkoje (su išlyga, kuri anaiptol ne visada teisinga, kad rinka atsiranda anksčiau negu aprūpinimas). Juk vieną ar kitą gėrybę paskelbdami poreikiu, mes sustabdome arba suvaržome laisvus jos mainus. Mes taip pat sustabdome ir visas kitas skirstymo procedūras, kurios trukdo tenkinti šį poreikį — visuotinius rinkimus, meritokratinę konkurenciją, asmenines arba šeimynines preferencijas ir t.t. Bet rinka, bent jau Jungtinėse Valstijose, šiandien yra pagrindinė saugumo ir gerovės sferos varžovė. Ir gerovės valstybei svarbiausia yra pajungti rinką. Negalima reikalingas gėrybes palikti kokių nors stiprių savininkų arba specialistų grupių užgaidoms tenkinti arba skirstyti jas pagal jų interesus.

Dažniausiai nuosavybė būna panaikinama, o specialistai efektyviai pašaukiami arba bent jau „samdomi" teikti bendruomenines paslaugas. Jie tarnauja socialiniams poreikiams, o ne tiesiog savo pačių labui: tad kunigai tarnauja amžinajam gyvenimui, kareiviai — valstybės gynybai, viešųjų mokyklų mokytojai — savo mokinių ugdymui. Kunigai elgiasi blogai, jeigu jie pardavinėja išganymą, kareiviai — jeigu jie pasiskelbia samdiniais, mokytojai — jeigu jie tarnauja turtingųjų vaikams. Kartais mobilizacija būna tik dalinė, kai, pvz., iš teisininkų reikalaujama būti teismo pareigūnais ir tarnauti teisingumo reikalui, net jeigu jie tuo metu tarnauja ir savo klientams, ir patiems sau. Kartais mobilizacija būna proginė ir laikina, kai iš teisininkų reikalaujama būti „paskirtais advokatais" ginant kaltinamuosius, kurie negali užmokėti. Šiais atvejais dedamos ypatingos pastangos, kad būtų gerbiamas asmeninis teisininko—kliento santykio pobūdis. Aš tikėčiaus, kad panašios pastangos būtų dedamos visose visiškai išplėtotose nacionalinėse sveikatos apsaugos tarnybose. Bet nematau pagrindo gerbti gydytojo rinkos laisvę. Šiuo atveju reikiamos gėrybės nėra plataus vartojimo prekės. Arba, tiksliau kalbant, jas galima pirkti ir parduoti tik tiek, kiek jos viršija tą aprūpinimo lygį, kuris nustatytas demokratiškai priimtu sprendimu (ir tik tiek, kiek jų pirkimas ir pardavimas netrikdo paskirstymo, vykstančio žemiau šio lygio).

Tačiau būtų galima įrodinėti, kad atsisakymas kol kas finansuoti nacionalinę sveikatos apsaugos tarnybą yra Amerikos liaudies sprendimas, liečiantis bendruomeninio rūpinimosi mastą (taip pat liečiantis ir santykišką kitų gėrybių reikšmę): minimalus standartas visiems — būtent miesto klinikos standartas, o visa kita paliekama laisvai rinkai. Man šis standartas atrodytų netinkamas, bet tai nebūtinai būtų neteisingas sprendimas. Tačiau Amerikos liaudis šio sprendimo nepriėmė. Jos turimas bendras sveikatos apsaugos reikšmės supratimas yra gerokai kitoks. Faktiškai federalinė, valstijų ir vietos valdžia dabar subsidijuoja skirtingo lygio apsaugą skirtingų klasių piliečiams. Tai irgi galėtų būti teisinga, jeigu diferencijavimas būtų susijęs su apsaugos tikslais — pvz., jeigu vykstant karui, būtų specialiai gydomi kareiviai arba gynybos pramonės darbininkai. Bet neįmanoma pateisinti rūšiavimo į vargšus, viduriniąją klasę ir turtinguosius. Kol bendruomenės lėšos yra leidžiamos, kaip jos dabar leidžiamos: finansuojami tyrinėjimai, statomos ligoninės ir apmokami privačiai praktikuojančių gydytojų honorarai, šių išlaidų garantuojamos paslaugos turi būti vienodai įkandamos visiems piliečiams.

Taigi tai yra argumentas, kad Amerikoje gerovės valstybė turi būti plečiama. Šis argumentas plaukia iš trijų principų, kuriais aš pradėjau, ir jis suponuoja, kad šie principai išreiškia tendenciją įveikti saugumo ir gerovės sferoje vyraujančius dominavimo modelius. Nors to galima siekti įvairiais instituciniais būdais, atrodytų, kad trijų principų požiūriu tinkamiausias yra natūrinis aprūpinimas. Tai yra ir svarbus argumentas prieš dabartinius siūlymus dalinti pinigus, užuot teikus švietimo paslaugas, teisinę pagalbą arba medicininę priežiūrą. Pvz., negatyvus pajamų mokestis yra planas, kaip padidinti neturtingųjų perkamąją galią, — vadinasi, modifikuota paprastos lygybės atmaina[45]. Tačiau šis planas nepanaikintų turtingųjų dominavimo poreikių srityje. Vyrai ir moterys, turintys didesnę perkamąją galią, vis dėlto galėtų pakelti, ir tikrai pakeltų, reikalingų paslaugų kainą. Taigi bendruomenė investuotų, nors dabar ir netiesiogiai, į individualią gerovę, bet

[45] Taip pat, matyt, pigesnė gerovės forma, žr.: Colin Clark. *Poverty Before Politics: A Proposal for a Reverse Income Tax*. — Hobart Paper 73, London, 1977.

aprūpinimas neatitiktų poreikių. Net jeigu būtų vienodos pajamos, per rinką teikiama sveikatos apsauga nereaguotų į poreikius. Rinka taip pat nesukurtų tinkamų sąlygų medicininiams tyrimams. Tačiau tai nėra argumentas prieš negatyvų pajamų mokestį, nes gali būti, kad rinkos ekonomikoje patys pinigai yra vienas iš tų dalykų, kurių reikia žmonėms. Ir todėl jie galbūt turėtų būti duodami gryni.

Dar kartą noriu pabrėžti, kad neįmanoma *a priori* nurodyti, kokius poreikius derėtų pripažinti. Taip pat nėra *apriorinio* būdo nustatyti, kokio masto aprūpinimo reikia. Mūsų požiūriai į medicinos paslaugas turi istoriją, jie buvo ir bus skirtingi. Bendruomeninio aprūpinimo formos keitėsi praeityje ir toliau keisis. Bet jos nesikeičia automatiškai keičiantis požiūriams. Senoji tvarka turi savo užsakovų, būna ir institucijų, ir individų letargija. Be to, žmonių nuostatos retai būna tokios aiškios kaip kad dėl medicinos pagalbos. Taigi permainos visada yra politinės argumentacijos, organizacijos ir kovos rezultatas. Filosofai gali tik apibūdinti pamatinę argumentų struktūrą ir jų suponuojamus suvaržymus. Iš čia kyla trys principai, kuriuos galima apibendrinti perfrazavus garsiąją Marxo maksimą: iš kiekvieno — pagal sugebėjimus (arba pagal jo išteklius), kiekvienam — pagal jo socialiai pripažįstamus poreikius. Manau, jog čia glūdi esminė visuomeninės sutarties prasmė. Belieka nurodyti detales, bet kasdieniame gyvenime detalės yra viskas.

Pastaba dėl labdaros ir priklausomybės

Ilgalaikis bendruomeninio aprūpinimo poveikis yra toks, kad sumažėja ne tik pirkimo ir pardavimo, bet ir labdaros davimo mastas. Bent jau taip yra judėjų-krikščionių bendruomenėse, kur labdara tradiciškai buvo svarbiausias priedas prie mokesčių ir dešimtinės bei pagrindinis paramos vargšams šaltinis. Atrodo, kad šiandien Vakaruose vyrauja visuotinė taisyklė, kad kuo labiau išplėtota gerovės valstybė, tuo mažiau lieka erdvės ir motyvų labdaringai šalpai[46]. Tai nėra koks nors nenumatytas ar netgi nepageidaujamas

[46] Žr. *The New York Times*, 2 July, 1978, vol. 5, p. 1.

rezultatas. Argumentas prieš labdarą labai primena argumentą prieš elgetavimą. Juk elgetavimas yra savotiškas spektaklis, kurį labdaros davėjas išplėšia iš vargšo, ir šis spektaklis yra nepadorus — itin skausmingas pinigų galios anapus jų sferos pavyzdys. „Labdara sužeidžia tą, kuris ją gauna", — rašo Marcelis Maussas savo klasikinėje antropologinėje esė *The Gift*, — „ir visos mūsų moralinės pastangos skirtos tam, kad būtų nuslopinta nesąmoninga turtingo išmaldų dalintojo globėjiška elgsena."[47] Labdara taip pat gali būti būdas nusipirkti įtaką ir pagarbą, nors tai lengviau pasiekiama kuriant religinius, švietimo ar kultūros fondus, negu teikiant įprastą pagalbą vargšams. Beje, galima prieštarauti ir tokio pobūdžio veiksmams, nes įmanoma pagrįstai ginčyti, kad neturtingi vyrai ir moterys — kunigai ir tikintieji, mokytojai ir mokiniai bei apskritai piliečiai — privalėtų daryti svarbiausius sprendimus religijos, švietimo ir kultūros srityse. Bet čia aš noriu atkreipti dėmesį tik į tai, kaip tiesiogiai naudojamas turtas siekiant padėti ko nors stokojantiems: man rūpi tik labdara klasikine žydiška ir krikščioniška prasme.

Privati labdara ugdo asmeninę priklausomybę, taigi ir iš jos kylančias ydas: viena vertus, nuolankumą, pasyvumą ir nusižeminimą, kita vertus — įžūlumą. Jeigu bendruomeniniu aprūpinimu siekiama gerbti narystę, tai turi būti siekiama ir įveikti šias ydas. Bet vien pakeitus privačią labdarą visuomenine šalpa, šito neįmanoma pasiekti. Vis dėlto toks pakeitimas gali pasirodyti būtinas, nes yra labiau tikėtina, kad bendruomenė stengsis įgyvendinti rimtą, nuoseklią ir neasmenišką paramos programą ir šitaip padės vargšams tenkinti jų poreikius. Tačiau pagalba pati savaime nesukuria savarankiškumo, nes senieji modeliai išlieka: vargšai ir toliau yra nuolankūs, pasyvūs ir nusižeminę, o valstybės pareigūnai perima jų privatiems pirmtakams būdingą įžūlumą. Tai lemia programų, panašių į tas, kurias siūlė Maimonidas, svarbą: tokių programų tikslas yra leisti vargšams atsistoti ant kojų jų perauklėjimo, perkvalifikavimo, smulkaus verslo subsidijavimo ir kt. pagrindu. Pats darbas yra vienas iš tų dalykų, kurių reikia žmonėms ir kurį rasti privalo padėti bendruomenė, kai jie negali jo gauti patys arba parūpinti jo vieni kitiems.

[47] Marcel Mauss. *The Gift*, trans. Ian Cunnison. — New York, 1967, p. 63.

Bet norint tai įgyvendinti, irgi reikia centralizuoto planavimo ir administravimo, o tai skatina planuotojų ir administratorių kišimąsi. Taip pat svarbu, kad visos bendruomeninio aprūpinimo programos leistų egzistuoti įvairioms lokalinės savišalpos ir savanoriškų susivienijimų formoms. Tikslas yra dalyvauti bendruomenės veikloje, konkrečiai — realizuoti narystę. Bet nėra taip, kad pirma įveikiamas skurdas, o po to, jį įveikus, buvę vargšai įsitraukia į politinį ir kultūrinį bendruomenės gyvenimą. Ko gero, yra taip, kad kova su skurdu (ir visais kitais nepritekliais) yra viena iš tų veiklos rūšių, kuriose turėtų dalyvauti daugelis piliečių — vargšai, vidutiniokai ir pasiturintys. O tai reiškia, kad net bendruomenėje, siekiančioje narių (visiškos) lygybės, lieka vietos tam, ką Richardas Titmussas pavadino „dovanos santykiu“[48].

Kraujo ir pinigų pavyzdžiai

Titmussas tyrinėjo, kokiais būdais kai kuriose šalyse ligoninės gauna kraujo, ir daugiausia domėjosi dviem būdais — pirkimu ir savanoriška donoryste. Jo knygoje pasisakoma už donorystę: ji esanti ir veiksmingesnė (gaunama geresnio kraujo), ir išreiškianti bei stiprinanti bendruomeninio altruizmo dvasią. Jo argumentai yra gausūs ir pamokomi, bet jie būtų buvę dar geresni, jeigu Titmussas būtų išplėtojęs antrąjį palyginimą. Tačiau jis nesugebėjo rasti praktinių šio palyginimo pavyzdžių. Galima įsivaizduoti kitą aprūpinimo formą, būtent kraujo mokestį, t. y. reikalavimą, kad kiekvienas per metus duotų tam tikrą kiekį pintų kraujo. Aprūpinimas krauju labai pagerėtų, nes pagausėtų donorų, ir medicinos pareigūnai galėtų rinktis iš jų ir imti kraują iš sveikiausių piliečių — taip, kaip į karo tarnybą šaukiami tik sveiki piliečiai. Manau, Titmussas vis dėlto norėtų teigti, kad tinkamesnis yra dovanojimo santykis, ir ne vien todėl, kad kraujo mokestis bent jau mūsų kultūros pasaulyje reikštų pernelyg didelį kėsinimąsi į kūno neliečiamumą. Juk jis stengiasi įrodyti asmeniško davimo pranašumus ir todėl pagrįstai abejotų, ar šiuos pra-

[48] Richard Titmuss. *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy.* — New York, 1971.

našumus galima išlaikyti kraujo davimą pavertus valstybės nustatyta prievole, net jeigu ši prievolė įvedama demokratišku sprendimu.

Bet šie argumentai taip pat galėtų tikti ir pinigų mokėjimo atveju, bent jau tada, kai sumos yra menkos ir daug kas gali įnešti savo indėlį. Tie vyrai ir moterys, kurie gali duoti kraujo ir jį dovanoja, nerodo savo galios. Nėra skatinamas ir tų, kuriems reikia kraujo, nuolankumas ir priklausomybė. Donorai duoda kraujo trokšdami padėti, jie padeda ir, be abejonės, jaučia tam tikrą pasididžiavimą, kad padėjo. Bet visa tai neskatina jokio ypatingo išpuikimo, nes pagalba yra plačiai taikoma. Šitaip lygybė atperka labdarą. O kas, jeigu piliečių dauguma galėtų vienodai arba maždaug vienodai skirti pinigų (tarkime, „bendruomenės fondui") skurdžiausių piliečių labui? Nėra abejonės, kad mokesčiai vis tiek būtų būtini ne tik tokioms paslaugoms kaip gynyba, vidaus saugumas ir sveikatos apsauga, kurių tiekimas yra bendras, bet ir įgyvendinant daugelį konkretaus aprūpinimo formų. Bet labai panašiai, kaip ir Titmusso argumento dėl kraujo atveju, reikia įrodyti, kad dera skatinti duoti asmeniškai. Davimo veiksmas yra savaiminė gėrybė, nes jis kuria solidarumo ir bendruomenės turtingumo jausmą. Be to, lėšų telkimo kampanijos ir svarstymai, kaip išleisti pinigus, yra dvi susijusios veiklos, įtraukiančios paprastus piliečius į darbą, kuris vyksta šalia pareigūnų darbo ir jį papildo bei paprastai aktyvina piliečių dalyvavimą.

Jeigu šie argumentai tinka kalbant apie pinigus, tai jie taip pat, ir net dar labiau, tinka kalbant apie laiką ir energiją. Šie du dalykai yra vertingiausia, ką piliečiai gali dovanoti vieni kitiems. „Visuomeninio darbo" suprofesinimas atspindėjo tendenciją išstumti tuos pareigūnus mėgėjus, kurie vadovaudavo bendruomeniniam aprūpinimui graikų ir žydų bendruomenėse, o dabar labai reikia kokio nors šiuolaikinio jų pakaitalo. Tad naujame gerovės valstybės visuomeninio darbo tyrinėjime teigiama: „mobilizuoti altruistinius polinkius yra svarbiausias dalykas, norint suteikti realią pagalbą daugumai žmonių, kuriems jos reikia", — „reali pagalba" čia reiškia ne tik aprūpinimą ir pagalbą, bet ir bendruomenės integraciją[49].

[49] Cituojama frazė paimta iš: *Social Work, Welfare, and the State*, ed. Noel Parry, Michael Rustin, and Carole Satyamurti. — London, 1979, p. 168; panašūs yra Janowitz'o argumentai, žr.: *Social Control*, p. 132—133.

Turint omenyje šiuolaikinių politinių bendruomenių dydį ir būtinų paslaugų mastą, biurokratija yra neišvengiama. Bet griežtas profesionalių globėjų ir bejėgių globotinių dualizmas gali kelti rimčiausią pavojų demokratiniam valdymui, jeigu nėra tarpininkų — savanorių, organizatorių, vargšų ir senų žmonių atstovų, vietos draugų ir kaimynų. Dovanojimo santykį galima laikyti politikos rūšimi: dovanojimas, kaip ir balsavimas, peticija, demonstracija, suteikia konkrečią prasmę piliečių sąjungai. Ir kaip paprastai gerove stengiamasi įveikti pinigų dominavimą poreikių sferoje, taip aktyviu piliečių dalyvavimu, sprendžiant su gerove (taip pat ir saugumu) susijusius reikalus, stengiamasi sukurti garantijas, kad pinigų dominavimo tiesiogiai nepakeistų politinės valdžios dominavimas.

Versta iš: Walzer M. *Security and Welfare / Spheres of Justice*. — New York: Basic Books, 1983. — P. 64—94

ALASDAIR MACINTYRE

AR PATRIOTIZMAS YRA DORYBĖ?

I

Vienas iš svarbiausių moralės filosofo uždavinių yra taip artikuliuoti visuomenės, kurioje jis ar ji gyvena, įsitikinimus, kad šiuos būtų galima racionaliai kruopščiai tyrinėti. Šis uždavinys yra dar svarbesnis, kai toje pačioje bendruomenėje paplitę įvairiausi konfliktuojantys ir nesuderinami įsitikinimai. Šią įvairovę lemia arba pasklidusios pamatiniais moralės klausimais nesutariančių grupių nuomonės, arba individuose glūdinčios konkuruojančios moralinės nuostatos. Kiekvienu iš šių atvejų svarbiausias moralės filosofo uždavinys — aiškiai nurodyti, dėl ko nesutariama. Tokį uždavinį aš keliu sau ir šioje savo paskaitoje.

Juk visiškai aišku, kad mūsų visuomenėje smarkiai nesutariama dėl patriotizmo sampratos. Nors klystume manydami, jog yra tik du aiškūs, paprasti ir vienas kitam priešingi įsitikinimų dėl patriotizmo tipai, tačiau bent jau įtikinamai galime teigti, kad konfliktuojančių pažiūrų spektras yra dvipolis. Viename gale yra požiūris, kurį beveik visi devynioliktame šimtmetyje laikė savaime suprantamu ir kuris yra banalybė McGuffey'aus* skaitytojų sluoksniuose. Čia žodis „patriotizmas" reiškia dorybę. Kitame gale yra priešingas požiūris, kuris mūsų amžiaus septintajame dešimtmetyje kartais būdavo reiškiamas šokiruojančiai aiškiai: žodis „patriotizmas" įvardija ydą. Klaidinčiau, jeigu teigčiau galįs pateikti svarių argumen-

* William Holmes McGuffey (1800—1873) — amerikiečių pedagogas, knygų vaikams leidėjas. — *Vert. pastaba.*

tų, leidžiančių rinktis vieną kurį nors iš šių požiūrių. Aš tikiuosi tik vieno — aiškiai nurodyti klausimus, kurių pagrindu šie požiūriai skiriasi.

Pirmas būtinas žingsnis siekiant šio tikslo — atskirti tai, kas teisingai vadinama patriotizmu, nuo kitų dviejų nuostatų, kurios pernelyg lengvai suplakamos su pirmąja. Pirmojo pobūdžio nuostatą skelbia tie, kurie remia savo tautos reikalą todėl, ir tik todėl, kad, jų teigimu, būtent jų tauta yra kokio nors didaus moralinio idealo *gynėja*. Didžiojo 1914—1918 m. karo metu Maxas Weberis tikino, jog reikia remti imperinę Vokietiją todėl, kad ji gina *Kultur*, o Emile'is Durkheimas lygiai taip pat karštai tikino, jog reikia remti Prancūziją todėl, kad ji gina *civilisation*. Tai vienur, tai kitur yra tokių Amerikos politikų, kurie teigia, jog Jungtinės Valstijos vertos mūsų ištikimybės todėl, kad gina laisvės gėrybes nuo komunizmo blogybių. Jų nuostata nuo patriotizmo skiriasi dviem aspektais: pirma, iš esmės jie garbina ne tautą, o idealą; antra, kiek jų pagarba idealui duoda svarių argumentų būti ištikimiems jų šaliai, tiek ji duoda svarių argumentų remti jų šalies reikalą apskritai visiems žmonėms nepriklausomai nuo jų tautybės arba pilietybės.

Priešingai, patriotizmas yra apibrėžiamas kaip toks lojalumas, kurį gali rodyti savo tautai tik konkrečios tautybės žmonės. Prancūzijos patriotu gali būti tik prancūzas, o *civilisation* laikyti savo reikalu gali visi. Bet tai pažymėdami, galime pernelyg lengvai praleisti antrąjį, lygiai tokį pat reikšmingą skirtumą. Patriotizmo nereikia tapatinti su akla ištikimybe savo konkrečiai tautai, kai visiškai neatsižvelgiama į tos konkrečios tautos savybes. Patriotizmas dažniausiai ir paprastai būna pagarba ne tiesiog savo tautai, bet konkrečioms jos savybėms, nuopelnams ir laimėjimams. Pastarieji iš tikrųjų vertinami *kaip* nuopelnai ir laimėjimai, ir todėl tampa argumentais, remiančiais patrioto nuostatas. Bet patriotas ar patriotė šitaip nevertina visiškai panašių nuopelnų ir laimėjimų, kai tai būna kokios nors kitos, o ne jo ar jos tautos nuopelnai ir laimėjimai. Juk jis ar ji — bent jau vaidindami patrioto vaidmenį — vertina juos ne paprasčiausiai kaip nuopelnus ir laimėjimus, bet — kaip šios konkrečios tautos nuopelnus ir laimėjimus.

Tai sakydami, atkreipiame dėmesį į faktą, kad patriotizmas yra viena iš parodomųjų ištikimybės dorybių (taip yra, jeigu jis apskritai *yra* dorybė), kurioms taip pat priskirtinos santuokinė ištikimybė, šeimos ir giminystės meilė, draugystė, ištikimybė tokioms institucijoms kaip mokyklos ir kriketo ar beisbolo klubai. Visoms šioms nuostatoms būdinga ypatinga, skatinanti veikti pagarba konkretiems asmenims, institucijoms arba grupėms. Šitokia pagarba pagrįsta konkrečiu istoriniu sąryšiu tarp šią pagarbą rodančio asmens ir jam reikšmingo kito asmens, institucijos ar grupės. Dažnai, nors ne visada, su šia pagarba siejasi jaučiamas dėkingumas už gėrybes, kurias individas mano gavęs iš asmens, institucijos ar grupės. Bet dar viena klaida būtų manyti, jog patriotizmas arba kitos panašios ištikimybės nuostatos savo esme arba pirmiausia yra atsakomasis dėkingumas. Juk labai dažnai būna progų jausti dėkingumą žmonėms, institucijoms ir grupėms, bet šis dėkingumas nesuponuoja ištikimybės. Patriotizmas ir kitos panašios nuostatos susiję ne tiesiog su dėkingumu, bet su išskirtiniu dėkingumu; žmonės, traktuojantys patriotizmą ir kitas ištikimybės formas kaip dorybę, pasiryžę tikėti, kad, būdami dėkingi savo tautai, asmeniui ar institucijai, jie tiesiog atsilygina už tam tikru gėrybių abipusių mainų pagrindu gautas gėrybes.

Tad nors asmuo gali patriotiškai mylėti savo šalį arba, būdamas vyras ar žmona, demonstruoti santuokinę ištikimybę ir savo tokias nuostatas iš dalies grįsti išvardydamas savo šalies arba sutuoktinio nuopelnus bei nurodydamas savo paties dėkingumą jiems už gautas gėrybes, tokiais argumentais galima remtis tik *iš dalies*. Taip yra todėl, kad tai, kas vertinama, vertinama būtent kaip *mano* šalies arba sutuoktinio nuopelnai ar gėrybės, kurias *aš* gavau iš *savo* šalies arba sutuoktinio. Tokio santykio partikuliarumas yra svarbiausias ir neištrinamas momentas. Apibūdindami šį partikuliarumą, mes jau išskyrėme vieną esminę problemą. Koks *yra* santykis tarp patriotizmo paties savaime, pagarbos šiai konkrečiai tautai ir patrioto ar patriotės pagarbos savo tautos nuopelnams ir laimėjimams bei pagarbos gautoms gėrybėms? Atsakymą į šį klausimą reikia atidėti, nes aiškėja, kad jis priklauso nuo atsakymo į, atrodo, dar fundamentalesnį klausimą. Norint sukonkretinti šį klausimą, ge-

riausia remtis teze, kad jeigu patriotizmas suprantamas taip, kaip aš supratau jį, tada žodis „patriotizmas" yra ne vien dorybės vardas, bet turėtų būti ir ydos vardas, nes šitaip suprantamas patriotizmas ir moralė yra nesuderinami dalykai.

II

Išankstinė šios tezės prielaida yra ta moralės samprata, kuri turėjo didelę įtaką mūsų kultūroje. Pasak šios sampratos, vertinti ką nors moralės požiūriu — tai vertinti neasmeniškai. Tai reiškia vertinti taip, kaip vertintų kiekvienas racionalus žmogus — ir nesvarbu, kokie jo ar jos interesai, jausmai ir socialinė padėtis. Elgtis moraliai — vadinasi, elgtis remiantis tokiais neasmeniškais vertinimais. Tad moralus mąstymas ir elgesys suponuoja moralinio agento atsiribojimą nuo visokio socialinio partikuliarumo ir šališkumo. Potencialus konfliktas tarp šitaip suprantamo moralumo ir patriotizmo iš karto akivaizdus. Juk patriotizmas reikalauja, kad aš rodyčiau ypatingą atsidavimą savo tautai, o jūs — savo. Jis reikalauja, kad atsitiktinius socialinius faktus: kur aš gimiau ir kokia vyriausybė tuo metu valdė tą šalį, kas buvo mano tėvai, proseneliai ir t.t., aš laikyčiau svarbiausiais spręsdamas klausimą, koks veiksmas yra dorybingas, — bent jau tada, kai yra sprendžiamas patriotizmo klausimas. Todėl moralinis ir patriotinis požiūriai yra iš esmės nesuderinami.

Vis dėlto, net jeigu yra šitaip, būtų galima įrodinėti, jog šie du požiūriai nebūtinai turi konfliktuoti. Juk patriotizmą ir visas kitas panašias lojalumo formas galima apriboti taip, kad jų praktikavimas visada atitiktų moralės nubrėžtas ribas. Nereikia patriotizmo traktuoti vien tik kaip visiško atsidavimo savo tautai, lyg niekada nebūtų galima pažeisti neasmeninio moralinio požiūrio suponuojamų apribojimų. Tokios rūšies patriotizmą iš tiesų skelbia kai kurie liberalūs moralistai, kurie dažnai piktinasi tuo, kad jų kritikai kaltina juos nepatriotiškumu. Tačiau jų kritikams šitaip apribotas patriotizmas atrodo esąs atrofavęsis, nes kai kuriose svarbiausiose realaus socialinio gyvenimo situacijose patriotinis požiūris pradeda rimtai prieštarauti išties neasmeniškos moralės požiūriui arba jis

praktiniu požiūriu tampa vien tuščių lozungų rinkiniu. Kokios tai būna situacijos? Jos būna bent jau dvejopos.

Pirmojo tipo situacijos susiklosto tada, kai trūksta pagrindinių išteklių. Istoriškai tai dažnai būdavo žemdirbystei ir ganykloms tinkamos žemės stoka, o mūsų laikais tai galbūt yra degiųjų iškasenų stoka. Kada jūsų bendruomenė stengiasi išlikti kaip atskira bendruomenė ir išaugti į atskirą tautą, jai gali prireikti materialinių prielaidų — išimtinės teisės naudotis tais pačiais arba tam tikrais gamtiniais ištekliais, kurių reikia ir mano bendruomenei, norinčiai išlikti ir išaugti į atskirą tautą. Kada iškyla toks konfliktas, vadovaujantis neasmeninės moralės požiūriu, reikėtų taip skirstyti gėrybes, kad būtų atsižvelgiama tik į kiekvieną bendruomenę sudarančių žmonių skaičių, o vadovaujantis patriotiniu požiūriu, reikėtų man stengtis ginti savo, o jums — savo bendruomenės interesus. Ir iš tiesų, kai iškyla pavojus bendruomenės išlikimui, o kartais galbūt vien jos svarbiems interesams, patriotizmas žadina ryžtą kariauti už savo bendruomenės interesus.

Antrojo tipo konfliktinės situacijos susiklosto tada, kai bendruomenės skirtingai traktuoja tinkamą gyvenimą. Liberalaus moralinio ir patriotinio požiūrių radikalaus priešingumo situacijas kuria ne tik konkurencija dėl skurdžių gamtinių išteklių, bet ir tokių konfliktinių įsitikinimų nesuderinamumas. *Pax Romana* įgyvendinimas periodiškai versdavo romėnų *imperium* taip nubrėžti savo sienas, kad jas būtų galima lengviausiai saugoti ir kad legionų išlaikymo priedermės neprieštarautų romėnų teisės principams. Kadaise Britų imperija šiuo atžvilgiu niekuo nesiskyrė. Bet tai buvo susiję su teritoriniais įsibrovimais ir barbariškų pasienio tautų nepriklausomybe. Šioms įvairioms tautoms — škotų gelams, indėnams irokėzams, beduinams — įsiveržimai į tokiose plačiose imperijose gyvenančių tradicinių jų priešų teritoriją buvo labai svarbi prielaida gerai gyventi; o sėslios miesto ar kaimo bendruomenės, kurios buvo siaubiamos, vienu iš svarbiausių savo uždavinių laikė pavergti tokias tautas ir paversti jas taikingomis. Čia vėlgi neasmeninis moralinis ir patriotinis požiūriai yra nesuderinami.

Juk neasmeninis moralinis požiūris, suprantamas taip, kaip jį suprato moderniojo liberalizmo šalininkai, reikalingas neutralumo

ne vien konkuruojančių ir besivaržančių interesų atžvilgiu, bet ir konkuruojančių ir besivaržančių įsitikinimų, kaip žmonėms geriausia gyventi, atžvilgiu. Kiekvienam individui reikia leisti laisvai gyventi tokį gyvenimą, koks, jo manymu, yra geriausias. O moralė, priešingai, sudaryta iš normų. Vien todėl, kad šias normas pripažintų visi racionalūs žmonės nepriklausomai nuo jų interesų arba požiūrio, koks gyvenimas žmonėms geriausias, jos vienodai įpareigoja visus žmones. Tad iškilus konfliktams tarp tautų arba kitų bendruomenių dėl gyvenimo būdų, moralinis požiūris dar kartą bus nešališkas arbitras, vienodai atsižvelgiantis į kiekvieno asmens poreikius, troškimus, įsitikinimus dėl gėrio ir panašių dalykų, o iš patrioto dar kartą reikalaujama būti šališkam.

Įsidėmėtina, kad kalbėdamas apie liberalios neasmeninės moralės požiūrį, aš apibūdinau požiūrį, kurio teisingumas mūsų visuomenėje yra daugybės žmonių politinių veiksmų ir viešų pareiškimų prielaida, ir jį aiškiai išsako ir gina dauguma šiuolaikinių moralės filosofų. Moralės filosofija pateikia keletą skirtingų šio požiūrio interpretacijų. Vienoms iš jų būdingas kantiškas atspalvis, kitoms — utilitarinis, o dar kitoms — kontraktarinis atspalvis. Nenoriu teigti, kad šių interpretacijų skirtumai yra nesvarbūs. Vis dėlto penkios svarbiausios nuostatos, kurias aš priskyriau minėtam požiūriui, būdingos visoms šioms filosofinėms interpretacijoms: pirma, moralę sudaro normos, kurias tam tikromis idealiomis sąlygomis pripažintų kiekvienas racionalus žmogus; antra, tos normos apriboja konkuruojančius ir besivaržančius interesus ir yra neutralios jų atžvilgiu — pati moralė nėra jokio konkretaus intereso išraiška; trečia, šios normos taip pat neutralios konkuruojančių ir besivaržančių įsitikinimų, koks gyvenimo būdas geriausias žmonėms, atžvilgiu; ketvirta, tiek moralės turinį kuria, tiek ir moraliai elgiasi individualūs žmonės, o ką nors vertinant moraliniu požiūriu, atsižvelgiama tik į individą ir į nieką daugiau; penkta, moraliai besielgiančio individo požiūris, kurį lemia tų normų laikymasis, yra toks pat kaip ir visų kitų moraliai besielgiančių individų ir jis nepriklauso nuo jokių socialinių konkretybių. Moralė pateikia standartus, kurių pagrindu galima visas realiai egzistuojančias socialines struktūras įvertinti visiškai nuo jų nepriklausomu požiūriu.

Šitaip suprantamos moralės pripažinimas ne tik nesuderinamas su požiūriu, jog patriotizmas yra dorybė, bet ir reikalauja laikyti patriotizmą — bent jau visokias išskirtines jo apraiškas — yda.

Bet ar tai vienintelis moralės supratimo būdas? Žvelgiant istoriškai, atsakymas yra aiškus: „ne". Ši moralės samprata įsiveržė į porenesansinę Vakarų kultūrą konkrečiu laiko momentu kaip moralinis politinio liberalizmo ir socialinio individualizmo papildinys. Poleminiai šios sampratos aspektai atspindi jos atsiradimo istoriją: tokią ją sukūrė konfliktai, kuriuos sukėlė šie judėjimai. Jie patys suponuoja alternatyvas, prieš kurias buvo ir yra nukreipti šie poleminiai aspektai. Todėl leiskite man aptarti vieną iš tų alternatyvių moralės aiškinimų, kuris mus itin domina, nes patriotizmui teikia išskirtinę reikšmę.

III

Liberaliu moralės aiškinimu, nagrinėjant moralės turinį ir klausimą, kodėl aš pripažįstu moralės normas, klausimas, *kur* ir *iš ko* aš išmokstu moralės principų ir normų, turi būti nesvarbus, kaip kad matematikos turinio ir to, jog aš pripažįstu matematines tiesas, požiūriu yra nesvarbus klausimas, *kur* ir *iš ko* aš išmokstu matematikos principų ir taisyklių. Priešingai, pasak alternatyvaus moralės aiškinimo, kurį ketinu išdėstyti bendrais bruožais, klausimai, *kur* ir *iš ko* aš mokausi moralumo, tampa lemiami nagrinėjant tiek moralės turinį, tiek moralinio įpareigojimo prigimtį.

Pasak šio požiūrio, svarbiausias visų mūsų įgyjamos moralės bruožas yra tas, kad jos išmokstama perimant kokios nors konkrečios bendruomenės gyvenimo būdą. Žinoma, moralinės konkrečios istorinės bendruomenės normos dažnai bus panašios, o kartais bus tokios pat kaip ir kitų konkrečių bendruomenių pripažįstamos normos. Ypač tai būdinga bendruomenėms, turinčioms bendrą istoriją arba besiremiančioms tais pačiais kanoniniais tekstais. Bet žvelgiant į normų rinkinį kaip į visumą, paprastai išryškėja *tam tikri* skiriamieji jos bruožai. Šie skiriamieji bruožai dažnai būna susiformavę dėl savitos konkrečios bendruomenės narių reakcijos į kokią nors anksčiau susiklosčiusią situaciją arba daugelį situacijų, kai užgriu-

vę konkretūs sunkumai vertė suabejoti viena ar daugiau normų ir skatino jas performuluoti arba aiškintis iš naujo. Be to, moralės normų forma, kurios išmokstama ir kuri būna perimama, glaudžiai susijusi su esamų institucijų sanklodos savitumais. Įvairių visuomenių moralė gali turėti normą, reikalaujančią, kad vaikai gerbtų savo tėvus, bet pagarbos, o ir to, kas yra tėvas ir kas yra motina, samprata įvairiose bendruomenėse labai skiriasi. Taigi, aš išmokstu ne apskritai moralės, kuria vadovaujuosi ir kuri yra mano veiksmų vertinimo matas, bet visada išmokstu labai konkrečios moralės, būdingos kokiai nors visai konkrečiai socialinei sanklodai.

Aišku, modernios liberaliosios moralės šalininkai gali atsikirsti taip: nėra abejonės, kad moralės normų supratimas pirmiausia įgyjamas šitaip. Bet tokias savitas normas, kurios formuluojamos esant konkrečioms socialinėms institucijoms, galima apskritai laikyti moralės normomis todėl, kad jos yra ne kas kita, o tik visuotinių ir bendrų moralės normų taikymo padarinys. Individai tampa tikrai moralūs tik todėl ir tik tiek, kiek jie, užuot partikuliariai taikę socialiai savitas visuotines ir bendras moralės normas, pradeda jas suprasti kaip visuotines ir bendras. Išmokti save suprasti kaip moralinį agentą reiškia tiesiog išmokti išsilaisvinti iš socialinio partikuliarumo ir turėti požiūrį, kuris nepriklauso nuo jokios konkrečios socialinių institucijų sanklodos. O faktas, kad visi arba beveik visi turi išmokti tai daryti pradėdami nuo požiūrio, kupino socialinio partikuliarumo ir šališkumo, jokiu būdu negarantuoja alternatyvaus moralės aiškinimo. Bet šiam atsakymui galima prieštarauti trejopai.

Pirma, nėra tik taip, kad aš iš pradžių susipažįstu su tam tikros socialiniu požiūriu specifinės ir partikuliarizuotos formos moralinėmis normomis. Be to, gėrybės, kuriomis remiantis ir kurių labui turi būti pateisintas koks nors normų rinkinys, taip pat, ko gero, bus socialiniu požiūriu specifinės ir partikuliarinės. Juk iš esmės tas gėrybes laiduoja konkreti socialinio gyvenimo forma, palaikoma kaip konkretus socialinių santykių tinklas. Tad aš naudojuosi *šio* konkretaus socialinio gyvenimo, kurį gyvenu, gėrybėmis, ir naudojuosi *jomis* tokiomis, kokios *jos* yra. Žinoma, visai gali būti, kad aš lygiai taip pat naudočiausi ir gaučiau naudos iš panašių socia-

linio gyvenimo formų kitose bendruomenėse; bet ši hipotetinė tiesa jokiu būdu nesumenkina teiginio, kad mano gėrybės faktiškai randamos *čia*, tarp *šių* konkrečių žmonių, *šių* konkrečių santykių tinkle. Visada susiduriame tik su šitaip partikuliarizuotomis gėrybėmis. Tad abstraktus bendrasis teiginys, jog tam tikras normas pateisina tai, kad jos sukuria ir konstituoja tam tikras gėrybes, yra teisingas tik tuo atveju, jeigu šis, tas ir kitas konkretus normų rinkinys, įkūnytas šios, tos ir kitos konkrečios bendruomenės praktikoje, sukuria arba konstituoja kaip tik tam tikras konkrečias gėrybes, kuriomis konkrečiu laiku ir konkrečioje vietoje naudojasi konkretūs individai.

Vadinasi, *aš* savo ištikimybės šioms konkrečioms moralės normoms pateisinimą randu *savo* konkrečioje bendruomenėje; jeigu aš būčiau atskirtas nuo šios bendruomenės gyvenimo, *aš* neturėčiau jokios priežasties būti moralus. Bet tai ne viskas. Paklusti moralės normoms žmonėms paprastai ir dažniausiai būna sunkus uždavinys. Iš tiesų, jeigu būtų kitaip, mūsų poreikis turėti moralę nebūtų toks stiprus. Mus nuolatos gali apakinti akimirkos troškimas, galime būti atitraukti nuo savo pareigų, galime vėl pradėti blogai elgtis. Net geriausieji iš mūsų kartais patiriame neįprastas pagundas. Todėl moralės požiūriu svarbu, kad *aš* galiu būti moralinis agentas tik todėl, kad *mes* esame moraliniai agentai, kad man reikalingi aplinkiniai žmonės, kurie stiprintų mano moralines jėgas ir padėtų atsikratyti moralinių silpnybių. Paprastai tik bendruomenė padaro individus moralius, palaiko jų moralumą ir sukuria juos kaip moralinius agentus. Ar individai tampa moralūs, priklauso nuo to, kaip į juos žvelgia kiti žmonės, nuo to, už ką jiems dėkingi kiti ir už ką dėkingi jie patys, taip pat ir nuo to, kaip jie patys žvelgia į save. Kiti bendruomenės nariai, būdami reiklūs man moralės požiūriu, reiškia man savotišką pagarbą, neturinčią nieko bendra su viltimis gauti naudos. O tie, iš kurių moralės požiūriu nieko nereikalaujama arba reikalaujama mažai, traktuojami nepakankamai pagarbiai. Jeigu tai kartojasi gan dažnai, tai daroma žala moralinėms tokių individų galioms. Žinoma, kartais prireikia vienišo moralinio heroizmo ir kartais jis būna pasiekiamas. Bet mes neturime žvelgti į šį išimtinį atvejį taip, lyg jis būtų tipiškas. Ir jeigu jau mes pripažįstame, kad moralų elgesį ir nuolatinį gebėjimą moraliai elgtis

paprastai kursto ir palaiko iš esmės konkrečių socialinių grupių konkretūs suinstitucinti socialiniai ryšiai, tai bus sunku ištikimybę konkrečiai visuomenei ir ištikimybę moralei supriešinti taip, kaip tai daro liberaliosios moralės šalininkai.

Dabar iš tiesų yra aišku, kokiomis sąlygomis patriotizmas laikomas dorybe. Pirma, *jeigu* aš galiu suprasti tik tokio pobūdžio moralines normas, kokias jas įkūnija tam tikra konkreti bendruomenė; ir, antra, *jeigu* moralė pateisinama remiantis partikuliariomis gėrybėmis, kuriomis naudojamasi konkrečių bendruomenių gyvenime; ir, trečia, *jeigu* mane paprastai sukuria ir palaiko kaip moralinį agentą konkrečios moralinės paramos formos, kurias laiduoja mano bendruomenė, *tada* tampa aišku, kad praradęs galimybę gyventi šioje bendruomenėje, aš, ko gero, neklestėsiu kaip moralinis agentas. Todėl mano atsidavimas bendruomenei ir tam, ko ji iš manęs reikalauja — netgi mirti, kad ji gyvuotų, — gretinimas arba priešinimas tam, ko iš manęs reikalauja moralė, negali būti prasmingas. Atitrūkęs nuo savo bendruomenės, aš, ko gero, prarasčiau visus tikrus vertinimo standartus. Šiuo požiūriu lojalumas būtent šiai bendruomenei, konkrečios giminės hierarchijai, konkrečiai tam tikros vietovės bendruomenei ir konkrečiai prigimtinei bendruomenei yra moralės prielaida. Tad patriotizmas ir jam artimos tokio lojalumo formos yra ne tiesiog dorybės, bet svarbiausios dorybės. Tačiau viskas priklauso nuo to, teisingi ar klaidingi yra teiginiai, suformuluoti kaip trys ankstesnieji „jeigu" atvejai. O visi iki šiol išdėstyti argumentai kol kas neleidžia nuspręsti, ar tie teiginiai teisingi, ar klaidingi. Vis dėlto padarėme šiokią tokią pažangą. Aiškesnės tapo ne vien ginčo sąlygos. Paaiškėjo ir tai, kad klaidingai apibūdintume ginčą, jeigu jį suprastume tik kaip dviejų konkuruojančių moralės aiškinimų konfliktą, tarsi socialiniame pasaulyje, šiaip ar taip, egzistuotų koks nors nepriklausomai nustatomas reiškinys, kurį daugiau ar mažiau tiksliai galėtų apibūdinti besiginčijančios šalys. Čia mes turime dvi konkuruojančias ir nesuderinamas moralės sampratas, į kurias jų šalininkai žvelgia iš vidaus kaip į moralę apskritai. Kiekviena iš jų reikalauja išimtinės ištikimybės sau. Kaip įvertintume tokias pretenzijas?

Iš pradžių pasimokykime iš Aristotelio. Kadangi neturime jokių aiškių ir ryškių pamatinių principų ir jokio kito panašaus epistemologinio šaltinio, kuris suteiktų mums neutralų ir nepriklausomą standartą, padedantį pasirinkti vieną iš šių moralės sampratų, tai elgsimės teisingai mąstydami dialektiškai. Naudinga dialektinė strategija — daugiausia dėmesio skirti kaltinimams, kuriuos kiekvienos moralės sampratos šalininkai kelia konkuruojančiam požiūriui ir kuriuos atremti, atrodo, yra svarbiausias to požiūrio šalininkų uždavinys. Taip bent jau būtų atskleistos problemos, kurių svarbą pripažįsta abi šalys, ir kadangi jos prisipažįsta nesutariančios dėl šių problemų, tai kyla mintis, jog jas turi sieti ir tam tikri bendri įsitikinimai. Kokiose srityse iškyla tokios problemos?



IV

Vieną tokią sritį nurodo kaltinimas, kurį kelti moralei, bent jau *prima facie*, atrodo esant protinga patriotizmo šalininkams. Moralės samprata patriotizmą traktuoja kaip dorybę, siūlo aiškios struktūros ir argumentuotą racionalų moralės normų ir priesakų pateisinimą. Moralės normos yra pateisinamos, jeigu, ir tik jeigu, jos kuria, o iš dalies ir konstituoja bendro socialinio gyvenimo būdą, kurio teikiamomis gėrybėmis tiesiogiai naudojasi konkrečių bendruomenių nariai, gyvenantys tokio pobūdžio socialinį gyvenimą. Todėl aš, *kaip* šios ar kitos konkrečios bendruomenės narys, galiu pripažinti esant pateisinamus moralės keliamus man reikalavimus, kai savo bendruomenėje atlieku tam tikrus socialinius vaidmenis. Galima įrodinėti, kad liberalioji moralė, priešingai, reikalauja, jog laikyčiausi abstrakčios ir dirbtinės — galbūt net neįmanomos — racionalios būtybės nuostatos. Būdamas tokia racionali būtybė, reaguočiau į moralės reikalavimus ne *kaip* tėvas, fermeris ar atsitraukęs saugas, bet *kaip* racionalus agentas, kuris abstrahavosi nuo visų socialinių konkretybių, tačiau tapo ne tik Adamo Smitho nešališkuoju žiūrovu, bet atitinkamai ir nešališku aktoriumi, kuris, būdamas nešališkas, yra pasmerktas neturėti šaknų — būti niekieno piliečiu. Kaip aš galiu pats sau pateisinti šį abstrahavimosi ir atsiskyrimo veiksmą?

Liberalo atsakymas aiškus: tokį abstrahavimąsi ir atsiskyrimą galima apginti, nes tai esanti būtina moralinės laisvės, išsilaisvinimo iš socialinio, politinio ir ekonominio *status quo* vergijos sąlyga. Juk jeigu aš negalėsiu atitrūkti nuo visų šito *status quo*, sąlygojančio mano gyvenimą, aplinkybių, taip pat ir jo primetamų vaidmenų, aš nesugebėsiu žvelgti į jį kritiškai ir apsispręsti, kokios nuostatos būtų racionalu ir teisinga laikytis jo atžvilgiu. Tai neužkerta kelio galimybei, kad po šitokio kritiško įvertinimo aš visiškai arba iš dalies nebepritarsiu egzistuojančiai socialinei tvarkai; bet net ir tokia mano parama bus laisva ir racionali tik tuo atveju, jeigu dėl jos aš pats apsispręndžiu. (Išskirtinis dalykas, būdingas šių laikų konservatyviems liberalams, tokiems kaip Miltonas Friedmanas, yra tas, kad jie šitokiu būdu daugiausia remia ekonominį *status quo*. Friedmanas yra toks pat liberalas kaip ir liberalieji liberalai arba radikalieji liberalai — tokie kaip J. K. Galbraithas ar Edwardas Kennedy — mat jie iš esmės šito *status quo* nori.) Tad liberalioji moralė galų gale apeliuoja į svarbiausią gėrį, į ypatingą gėrį, koks yra laisvės plėtra. Šio gėrio vardu ji ne tik sugeba atsakyti į klausimą, kaip turėtų būti pateisinamos moralės normos, bet ir nurodyti įtikinamą ir potencialiai pavojingą prieštarą patriotizmo moralei.

Liberalizmo moralės sampratos esmę sudaro tai, kad socialinio *status quo* kritikai nėra primetami ir negali būti primetami jokie apribojimai. Nėra jokios institucijos, jokios praktikos, jokio lojalumo, kuriais nebūtų galima suabejoti ar netgi jų atsisakyti. Priešingai, patriotizmo moralės formavimas grindžiamas priklausymu tam tikrai konkrečiai socialinei bendruomenei, turinčiai konkrečią socialinę, politinę ir ekonominę struktūrą. Kaip tik todėl ši moralė turi apsaugoti nuo kritikos bent jau tam tikras pamatines tos bendruomenės gyvenimo struktūras. Kadangi patriotizmas turi reikšti lojalumą, kuris kai kuriais atžvilgiais yra besąlygiškas, tai racionali kritika kaip tik tais atžvilgiais yra neįmanoma. Bet jeigu taip, tai patriotizmo moralės šalininkai pasmerkė save iš esmės iracionaliai nuostatai. Juk atsisakyti nagrinėti tam tikrus pamatinius asmens įsitikinimus ir nuostatas reiškia reikalauti pripažinti juos nepriklausomai nuo to, ar jie racionaliai pateisinami, ar ne. Tai — iracionalu,

ir tie šalininkai įkalino save tokiame iracionalume. Kaip patriotizmo moralės šalininkai gali atsakyti į tokį kaltinimą? Atsakymas turėtų būti trilypis.

Kada liberalus moralistas teigia, kad patriotas yra įpareigotas iš dalies nekritiškai vertinti savo tautos projektus ir įpročius, jis teigia ne vien tai, kad visada bus nekritiškai žvelgiama į kai kuriuos iš šių projektų ir įpročių, bet ir tai, kad bent jau kai kurie iš jų turi būti visada apsaugoti nuo kritikos. Patriotas šito neneigia. Bet jam svarbiausias dalykas — tai aiškiai ir tiksliai nustatyti, kas bus nuo jos šitaip apsaugota. Ir čia tampa itin svarbu, kad dėstydami argumentus patriotizmo moralės naudai — kaip ir dėstydami argumentus liberalios moralės naudai, — mes nesusidurtume su kaliausėmis. Liberalizmas ir patriotizmas nėra mano ar kokio nors kito pašaliečio komentatoriaus išrastos pozicijos. Jie turi savo atstovus ir savo balsus. Ir nors tikiuosi, kad apskritai buvo aišku, jog aš tik mėginau artikuliuoti tai, ką pasakytų tie balsai kalbant apie patriotinę moralę, itin svarbu nurodyti jos realius istorinius šalininkus. Tad aš toliau mėginsiu suformuluoti bendrąsias nuostatas šiuo klausimu, o jos siejo Charles Péguy ir Charles de Gaulle'į, Bismarcką ir Adamą von Trottą. Jūs pastebėsite, kad vienas šių porų narys bent jau kurį laiką priklausė tautos politiniam isteblišmentui, o kitas — priešingai — niekada nepriklausė tam isteblišmentui ir buvo jam priešiškas, bet netgi tie, kurie buvo kurį laiką tapatinami su valdžios *status quo*, kartais taip pat būdavo jai svetimi. O tai paaiškina, jog kad ir kas būtų apsaugota nuo patrioto kritikos, niekada nuo jos nebūna apsaugotas nei valdžios ir vyriausybės *status quo*, nei politika, kurią vykdo valdžios ir vyriausybės žmonės. Kas vis dėlto tada yra apsaugoma? Atsakymas yra šitoks: tauta, suprantama *kaip projektas*, kuris, šiaip ar taip, buvo sukurtas praeityje ir toliau tęsiamas taip, kad atsirado moraliniu požiūriu išsiskirianti bendruomenė, įgyvendinusi politinės autonomijos su jos įvairiomis organizacinėmis ir institucinėmis apraiškomis reikalavimą. Tad galima būti tautos, kuri dar tebesiekia politinės nepriklausomybės, patriotu — toks buvo Garibaldi's. Arba galima būti tautos, kuri jau buvo nepriklausoma ir galbūt vėl bus tokia, patriotu — tokie buvo XIX a. septintojo dešimtmečio lenkų patriotai. Patriotas stengiasi

ypatingu būdu susieti praeitį, suteikusią jam išskirtinį moralinį ir politinį tapatumą, su ateitimi realizuodamas savo tautos projektą, už kurio įgyvendinimą jis yra atsakingas. Tik šitokia ištikimybė yra besąlygiška. O jo ištikimybė konkrečioms vyriausybėms, valdymo formoms arba konkretiems lyderiams visiškai priklausys nuo to, ar jie atsidavę to projekto įgyvendinimui, ar galbūt truko jį įgyvendinti arba jį griauna. Todėl patriotas, būdamas labai priešiškas savo šalies valdytojams, visai nėra nenuoseklus. Toks buvo Péguy arba Adamas von Trottas, rengęs sąmokslą jiems nuversti.

Nors šitaip iš dalies atsakoma į liberalaus moralisto kaltinimą, kad patriotas tam tikrose srityse turi būti visiškai nekritiškas ir todėl iracionalus, tikrai atsakoma nepakankamai. Juk viskas, ką pasakiau patriotizmo moralės naudai, suderinama su tuo, kad kartais patriotizmas gali reikalauti, jog remčiau kokį nors savo tautos užmojį, kuris būtų lemtingas jos bendrajam projektui ir gal net išlikimui, ir prisidėčiau prie šio užmojo įgyvendinimo. Bet užmojų sėkmingas įgyvendinimas gali neatitikti svarbiausių žmonijos interesų, vertinamų nešališku ir neasmeniniu požiūriu. Adamo von Trotto istorija labai panaši.

Adamas von Trottas buvo vokiečių patriotas, nubaustas mirtimi po nesėkmingo bandymo nužudyti Hitlerį 1944 m. Trottas kartu su mažyte, aukštas pareigas užimančia konservatyvia opozicija sąmoningai apsisprendė dirbti Vokietijoje naciams turėdamas tikslą nuversti Hitlerį vidaus jėgomis, o ne sunaikinti nacistinę Vokietiją, nes tai būtų baigęsi 1871 m. atsiradusios Vokietijos sugriovimu. Bet norėdamas tai padaryti, jis turėjo atrodyti taip, lyg tapatintųsi su nacistinės Vokietijos reikalu ir padėtų ne tik savo šaliai, kaip kad ketino, bet taip pat neišvengiamai ir naciams. Toks pavyzdys itin pamoko, nes teiginys, jog tam tikri veiksmai padeda įgyvendinti „svarbiausius žmonijos interesus", paprastai geriausiu atveju būna ginčytinas, blogiausiu — miglotai retoriškas. Bet labai maža atvejų, kai ant kortos buvo pastatyta tiek daug, jog frazė „svarbiausieji žmonijos interesai" akivaizdžiai pritaikoma: vienas iš šių interesų buvo sunaikinti nacistinę Vokietiją. Šio fakto nekeičia tai, kad paprastai tokie dalykai atrodo daug aiškesni iš istorinės perspektyvos, negu tada, kai visa tai vyko.

Tad kaip į tai turėtų atsakyti patriotas? Galbūt dvejopai. Pirmasis atsakymas pradedamas dar kartą pabrėžiant, jog iš to fakto, kad partikuliarinės patrioto moralės šaknys glūdi konkrečioje bendruomenėje ir ji neatsiejamai susijusi su tos bendruomenės gyvenimu, nekyla išvada, jog ji negali duoti racionalių argumentų išsižadėti daugelio tos šalies organizuoto socialinio gyvenimo bruožų. Teisingumo samprata, kylanti iš pilietiškumo konkrečioje bendruomenėje sąvokos, gali pateikti standartus, kuriais remiantis norima konkrečių politinių institucijų: kada nacių antisemitizmui iškilo problema, ką daryti su Geležiniu kryžiumi apdovanotais žydais, buvusiais Vokietijos kareiviais, jis turėjo atsisakyti partikuliarinių vokiečių pranašumo standartų (juk apdovanojimas Geležiniu kryžiumi simbolizavo pripažinimą, jog asmuo atsidavęs Vokietijai). Be to, samprata, jog savoji tauta turi ypatingą misiją, nebūtinai lemia, kad toji misija negali būti susijusi su teisingumo, iš pradžių galiojusio tiktai namie, konkrečiose tėvynės institucijose, praplėtimu. Ir akivaizdu, kad konkrečios vyriausybės arba valdžios institucijos gali taip radikaliai išsižadėti šios misijos, arba gali būti manoma, kad jos išsižadėjo, jog patriotas gali jaustis pasiekęs ribą, kai turi rinktis tarp jo tautą kuriančio projekto keliamų reikalavimų ir moralės, kurios jis išmoko gyvendamas to projekto įkvėptą savo bendruomenės gyvenimą, reikalavimų. Taip, atsakys liberalus patriotizmo kritikas, taip iš tiesų *gali* atsitikti, bet gali ir neatsitikti, o dažnai ir neatsitinka. Patriotizmas pasirodo esąs nuolatinis moralinio pavojaus šaltinis. Manau, jog neįmanoma sėkmingai atremti šio teiginio.

Kitas įmanomas, bet visiškai kitoks pritarimaş patriotui būtų toks. Anksčiau įrodinėjau, jog pagarba savo šaliai, derinama su liberalia neasmeniškumo ir nešališkumo morale, būtų pernelyg nestipri, pernelyg suvaržyta, kad ją būtų galima laikyti patriotizmo tradicine prasme atmaina. Bet tai nereiškia, kad kokia nors tradicinio patriotizmo atmaina negali būti derinama su kokia nors kita visuotiniu moraliniu dėsniu grindžiama morale, apribojančia partikuliarinę patrioto moralę ir ją sankcionuojančia bei koreguojančia. Ar tai įmanoma, ar ne — pernelyg platus ir atskiras klausimas, kad galėtume jį svarstyti šiame straipsnyje. Bet reikia pažymėti, kad net jeigu tai įmanoma — visi, kurie buvo patriotai ir krikščionys

arba buvo patriotai ir tikėjo tomistiniu prigimtiniu įstatymu, *arba* buvo patriotai ir tikėjo žmogaus teisėmis, buvo įpareigoti teigti, jog tai įmanoma, — šitai niekaip nesumenkintų liberalų teiginio, jog patriotizmas yra moraliai pavojingas reiškinys.

Tai, kad racionalus patriotizmo moralės šalininkas yra priverstas, jei mano argumentas teisingas, su tuo sutikti, nereiškia, jog šiame ginče nebėra ko daugiau pasakyti. O reikia pasakyti tai, kad liberalioji nešališkumo ir neasmeniškumo moralė įdomiai atsiskleidžia esanti taip pat moraliai pavojingas reiškinys. Tarkime, jog iš patriotizmo kylantys įpareigojimai išnyko: ar liberalioji moralė galėtų vietoj jų pasiūlyti ką nors tiek pat tvirto? Konkretūs įsipareigojimai ir lojalumo formos sudaro didelę moralinio gyvenimo turinio dalį. Geriausi patriotizmo moralės pavyzdžiai leidžia tinkamai juos paaiškinti ir pateisinti. Ji tai daro pabrėždama, jog skirtingi bendrą istoriją turinčios grupės nariai yra svarbūs moraliniu atžvilgiu. Šiaip ar taip, kiekvienas iš mūsų tam tikru mastu suvokia savo gyvenimą kaip naratyvą. Kadangi esame susiję su kitais, tai save turime suprasti kaip veikiančius asmenis kitų žmonių pateikiamuose jų gyvenimų naratyvuose. Be to, visų mūsų gyvenimo istorijos paprastai įaugusios į vieno ar daugiau didesnių darinių istoriją. Savo gyvenimo istoriją suprantu kaip savo šeimos, šios fermos, universiteto ar šio kaimo istorijos dalį. Mane supančių kitų žmonių gyvenimo istorijas irgi suprantu kaip įaugusias į tas pačias platesnes istorijas. Tad toje istorijoje, kad ir kokia ji yra ir privalo būti — tragiška, herojiška, komiška, — mes turime bendrą likimą.

Svarbiausias dalykas, kurį teigia patriotizmo moralė, yra tai, kad jeigu aš savo gyvenimo naratyvo nesuprasiu kaip suaugusio su mano šalies istorija, tai sunaikinsiu ir prarasiu svarbiausią moralinio gyvenimo dimensiją. Juk jeigu aš šito nesuprasiu, tai nesuprasiu ir to, už ką turiu būti dėkingas kitiems arba už ką kiti turi būti man dėkingi, už kokius savo tautos nusikaltimus privalau atsilyginti, už kokius mano tautai padarytus darbus privalau jausti dėkingumą. Pasak šio požiūrio, suprasti, už ką kiti turi būti man dėkingi bei už ką turiu būti dėkingas kitiems, ir suprasti bendruomenių, kurioms priklausau, istoriją yra viena ir tas pat.

Verta pabrėžti, jog vienas šito padarinių yra tai, kad patriotizmas, kaip aš interpretuoju jį šiame straipsnyje, galimas tik tam tikro tipo tautinėje bendruomenėje ir esant tam tikroms sąlygoms. Pvz., tautinė bendruomenė, kuri sistemingai išsižadėdavo savo tikrosios istorijos arba ją pakeisdavo daugiausia pramanyta istorija, arba tautinė bendruomenė, kurios istoriniai įsipareigojimai visai nebuvo tikrieji bendruomenės įsipareigojimai (pvz., jie buvo pakeisti abipusio savanaudiškumo saitais), taptų bendruomene, kurios atžvilgiu rodyti patriotizmą visais aspektais būtų iracionalu. Juk šeima, kurios visi nariai pradėtų manyti, kad priklausymą šeimai lemia tik abipusis savanaudiškumas, nebebūtų šeima tradicine šio žodžio prasme. Lygiai dėl tokių pat priežasčių tauta, kurios nariai laikytųsi panašaus požiūrio, nebebūtų tauta, ir tai duotų pakankamai prielaidų manyti, kad projektas, konstituavęs tą tautą, paprasčiausiai žlugo. Kadangi visos moderniosios biurokratinės valstybės linkusios nustumti tautines bendruomenes į šią būklę, tai visos tokios valstybės artėja prie būklės, kai tikrajai patriotizmo moralei nebus vietos, o tai, kas puikuojasi kaip patriotizmas, taps nepateisinamu apsimetinėjimu.

Kodėl tai turėtų būti svarbu? Moderniose bendruomenėse, kuriose narystė suprantama vien tik arba pirmiausia per abipusio savanaudiškumo prizmę, paprastai galima griebtis tik dviejų priemonių, kai dėl destruktyvių interesų konfliktų iškyla grėsmė savanaudišku interesu grindžiamam jų narių tarpusavio ryšiui. Viena iš priemonių — tai despotiškai primesti kokį nors sprendimą jėga; antroji — apeliuoti į neutralius, nešališkus ir neasmeniškus liberaliosios moralės standartus. Vargu ar galima nepakankamai vertinti šios priemonės reikšmę; bet kiek ši priemonė yra veiksminga? Problema ta, kad ištikimybė nešališkumo ir neasmeniškumo standartams, kurie yra racionaliai pateisinami ir gali atsverti intereso nulemtus motyvus, turi būti kokiu nors būdu motyvuojama. Kadangi tokios ištikimybės poreikis smarkiai padidėja tada, ir tik tada, kai žlunga galimybė apeliuoti į abipusius interesus, abipusiškumas nebegali būti svarus motyvas. Sunku pasakyti, kas gali jį pakeisti. Raginimas, kad moralūs agentai *kaip* racionalios būtybės savo ištikimybę neasmeniniam racionalumui vertintų labiau negu ištiki-

mybę saviesiems interesams, yra pakankamai pagrįstas argumentas tai daryti, nes tai yra apeliavimas į racionalumą. Ir kaip tik čia liberalūs moralės aiškinimai yra, deja, pažeidžiami. Šis pažeidžiamumas tampa akivaizdžiu praktiniu kliuviniu vienoje svarbiausių socialinio gyvenimo sričių.

Kiekvienai politinei bendruomenei reikia, išskyrus itin išimtines sąlygas, nuolatinių ginkluotųjų pajėgų jos minimaliam saugumui užtikrinti. Ji privalo reikalauti, kad šioms ginkluotosioms pajėgoms priklausantys žmonės būtų pasirengę paaukoti gyvybę vardan bendruomenės saugumo ir kad jų pasiryžimas tai padaryti nepriklausytų nuo to, ar jie tam tikru konkretaus reikalo atveju laiko savo šalį teisia ar neteisia, kai šis reikalas būtų vertinamas pagal kokį nors standartą — neutralų ir nešališką jų bendruomenės ir kitų bendruomenių interesų atžvilgiu. O tai reiškia, jog geri kareiviai negali būti liberalai ir savo veiksmais iš tiesų privalo įkūnyti bent jau nemenką dozę patriotizmo moralės. Tad kiekvienos valstybės, kurioje plačiai pritariama liberaliajai moralei, politinis išlikimas priklausys nuo to, ar joje vis dėlto yra pakankamai daug jaunų vyrų ir moterų, nepripažįstančių liberaliosios moralės. Šiuo atžvilgiu liberalioji moralė linkusi naikinti socialinius įsipareigojimus.

Todėl kaltinimas, kurį patriotizmo moralė gali sėkmingai pateikti liberaliajai moralei, veidrodiškai atspindi tą kaltinimą, kurį liberalioji moralė gali sėkmingai mesti patriotizmo moralei. Juk jeigu liberalus moralistas galėjo padaryti išvadą, kad patriotizmas yra nuolatinis moralinio pavojaus šaltinis, nes iškelia mūsų tautinius saitus anapus racionalios kritikos, tai patriotizmą ginantis moralistas gali padaryti išvadą, jog liberalioji moralė yra nuolatinis moralinio pavojaus šaltinis, nes pernelyg lengvai leidžia racionaliai kritikai ardyti mūsų socialinius ir moralinius saitus. Abi šalys faktiškai yra teisios.

V

Kiekvienas moralės filosofas, kuriam ši išvada atrodo nepaneigiama, susiduria su aiškiu fundamentaliu uždaviniu. Nors kertiniai teiginiai, pateikiami šių dviejų konkuruojančių modernių mo-

ralės sampratų naudai, negali abu būti teisingi, mums galbūt nereikėtų skubėti daryti išvadą, jog abi teiginių grupės iš tikrųjų yra klaidingos. Tai ir turi išsiaiškinti moralės filosofas. Atliekant šį tyrimą, jau pasiekta reikšminga pažanga. Bet istorija, kuri yra nekantri, nelaukia, kol moralės filosofai atliks savo uždavinius, juo labiau ji nelaukia, kol jie įtikins savo piliečius. *Polis* nebuvo svarbiausia graikų politikos institucija jau tada, kai Aristotelis vis dar mėgino jį iš naujo pagrįsti. Kiekvienam šių laikų filosofui, kuris nagrinėja svarbiausias teorijas, įkvėpusias modernų politinį gyvenimą nuo aštuonioliktojo šimtmečio, gresia pavojus pakartoti, nors ir ne taip įspūdingai, Aristotelio likimą. Atrodo, kad Minervos pelėda iš tikrųjų skraido tamsoje.

Ar tai reiškia, kad mano argumentai neturi jokios tiesioginės praktinės reikšmės? Tai būtų tiesa tik tuo atveju, jeigu išvada, jog liberalaus neasmeniškumo moralė ir patriotizmo moralė yra visai nesuderinamos, neturėtų praktinės reikšmės mums suvokiant kasdienę politiką. Bet galbūt nuolatos pripažindami šį nesuderinamumą, mes galėtume diagnozuoti vieną svarbiausių politinio gyvenimo ydų, kuri būdinga modernioms Vakarų valstybėms, bent jau visoms toms modernioms Vakarų valstybėms, kurios savo legitimavimo ieško Amerikos ir Prancūzijos revoliucijose. Juk šitaip sukurtos valstybės buvo linkusios priešstatyti save jų pakeistiems senesniems režimams. Jų teigimu, visų ankstesnių valstybių gyvenimas buvęs vietinių papročių, institucijų ir tradicijų išraiška, o jos pirmą kartą konstitucinėmis ir institucinėmis formomis išreiškusios neasmenines ir nešališkas visoms racionalioms būtybėms bendrõs moralės normas. Štai Robespierre'as skelbė, jog tai, kad Prancūzijos reikalas sutampa su Žmogaus Teisių reikalu, yra Prancūzijos revoliucijos rezultatas. O devynioliktame šimtmetyje Jungtinės Valstijos sukūrė savąją šios pretenzijos versiją. Retorikos plotmėje ji sudarė daugelio Liepos ketvirtosios kalbų turinį, o auklėjimo plotmėje padėjo nustatyti standartus, leidusius suamerikietinti devyniolikto šimtmečio pabaigos ir dvidešimtojo pradžios imigrantus, ypač europiečius.

Hegelis taiko naudingą skirtį, kurią žymi žodžiais *Sittlichkeit* ir *Moralität*. *Sittlichkeit* yra paprotinė kiekvienos konkrečios visuome-

nės moralė, nepretenduojanti būti niekuo daugiau. *Moralität* viešpatauja racionalios universalios, neasmeninės moralės — liberaliosios moralės, kaip aš ją apibrėžiau, — karalystėje. Tad tie imigrantai iš tikrųjų buvo mokomi, kad jie paliko šalis ir kultūras, kuriose *Sittlichkeit* ir *Moralität* buvo tikrai skirtingi ir dažnai priešinami dalykai ir kad jie atvyko į tokios kultūros šalį, kurioje *Sittlichkeit* yra tiesiog *Moralität*. Todėl daugelis amerikiečių pradėjo tapatinti Amerikos reikalą, kurį gerbė kaip patriotai, ir moralės reikalą, kurį suprato taip, kaip jį supranta liberalus moralistas. Jeigu šioje paskaitoje išdėstyta mano argumentacija teisinga, tai šio tapatinimo istorija buvo ne kas kita, kaip tik painiavos ir nenuoseklumo istorija. Juk partikuliarinių saitų ir solidarumo formų moralė buvo suplakta su universalių, neasmeninių ir nešališkų principų morale, o taip darant niekada negalima išvengti nenuoseklumo.

Todėl įmanoma patikrinti, ar mano sukurta argumentacija yra pritaikoma empiriškai ir ar ji turi praktinę reikšmę. Jos vertę galima išsiaiškinti mėginant parašyti politinę ir socialinę moderniosios Amerikos istoriją, pasak kurios, Amerika būtų išaugusi dėka čia išdėstytos pamatinės konceptualinės painiavos. Ši painiava galbūt buvo reikalinga tam, kad galėtų išlikti didžiulė moderni valstybė, kuri daugeliu savo institucinių aspektų turėjo atrodyti liberali, bet kuri, siekdama efektyviai funkcionuoti, turėjo sužadinti pakankamai didelio savo piliečių skaičiaus patriotinę pagarbą. Mėgindami nustatyti, teisinga tai ar ne, rizikuojame atskleisti, jog gyvename valstybėje, kurios moralinei sąrangai būtinas sistemiškas nenuoseklumas — būtent visuomenės ištikimybė nesuderinamoms principų grupėms. Bet tai yra uždavinys, kuris, laimei, nėra šios paskaitos tema.

Versta iš: MacIntyre A. *Is Patriotism a Virtue?* // *The Lindlay Lecture* — University of Kansas, 1985. — P. 3—20

CHARLES TAYLOR

SUSIPYNĘ TIKSLAI: LIBERALŲ—KOMUNITARŲ GINČAS

Dažnai girdime sakant, jog socialinės teorijos, ir ypač teisingumo teorijos, srityje egzistuoja skirtumas tarp „komunitarų" ir „liberalų"[1]. Iš tiesų atrodo, jog ginčas vyko tarp dviejų „komandų". Vienai (komandai L) priklauso tokie žmonės kaip Rawlsas, Dworkinas, Nagelis ir Scanlonas, kitai (komandai K) — Sandelas, MacIntyre'as ir Walzeris. Šių komandų nuostatų skirtumai yra tikri, bet manau, kad jas sieja ir daugybė susipinančių tikslų. Ginčas kupinas tiesiog grynos painiavos. Taip yra todėl, kad yra tendencija jo metu dvi visai skirtingas problemas suplakti į vieną. Šias problemas mes atitinkamai vadinsime ontologine ir apologetine.

Ontologiniai klausimai susiję su tuo, ką, aiškindami socialinį gyvenimą, pripažįstame esant faktoriais. Arba, „formaliai" kalbant, jie susiję su svarbiausiomis, mūsų nuomone, aiškinimo sąvokomis. Šis didysis ginčas, trunkantis jau daugiau nei tris šimtmečius, skiria atomistus nuo holistų — šitaip siūlyčiau juos vadinti[2]. Pirmieji dažnai vadinami metodologiniais individualistais. Jie įsitikinę, kad a) aiškinant socialinius veiksmus, struktūras ir sąlygas, galima ir reikia aiškinti remiantis individų savybėmis; b) nagrinėjant sociali-

[1] Šiame skyriuje taikoma skirtis, kurią apibrėžė ir iš esmės išnagrinėjo Mimi Bick savo Oxfordo disertacijoje „The Liberal-Communitarian Debate: A Defence of Holistic Individualism" (neskelbta disertacija, Trinity, 1987). Mano svarstymams jos darbas darė didelę įtaką.

[2] Čia vadovaujuosi Mimi Bick terminija; „Liberal-Communitarian Debate", 1 sk.

nes gėrybes, galima ir reikia jas aiškinti individualių gėrybių sąryšio požiūriu. Pastaraisiais dešimtmečiais Popperis pasiskelbė kovingu pirmosios nuostatos (a) gynėju, o antroji nuostata (b) esanti lemiamas to, ką Amartya Senas apibrėžė kaip „velfarizmą", komponentas ir svarbiausias, nors dažnai ir daugumos apie gerovės ekonomiką rašančių autorių neišsakomas, įsitikinimas[3].

Apologetinės problemos susijusios su pasirenkama moraline pozicija arba politika. Čia būdingas visas požiūrių diapazonas, kurio viename poliuje — nuostata pirmenybę teikti individualioms teisėms ir laisvei, o kitame — nuostata labiau vertinti bendruomeninį gyvenimą arba kolektyvinį gėrį. Per šią skalę nusidriekusius požiūrius galime vadinti daugiau ar mažiau individualistiniais ir kolektyvistiniais. Viename skalės gale rastume tokius žmones kaip Nozickas, Friedmanas ir kiti libertarai, kitame — prie aukščiausios atžymos — Envero Hodja Albanija arba kultūrinės revoliucijos raudonieji sargybiniai. Žinoma, dauguma sveikų žmonių, kurie nėra pakliuvę į negailestingos ideologijos gniaužtus, jaučiasi esą kur kas arčiau vidurio. Vis dėlto skirtumai tarp, sakykime, Dworkino tipo liberalų, kurie įsitikinę, jog valstybė turi būti neutrali individų įvairių tinkamo gyvenimo sampratų atžvilgiu[4], ir tų, kurie įsitikinę, jog demokratinei visuomenei reikalingas koks nors visuotinai pripažįstamas tinkamo gyvenimo apibrėžimas, yra reikšmingi. Toliau mėginsiu ginti pastarąjį požiūrį.

Šios dvi problemų sankaupos susijusios sudėtingais ryšiais. Viena vertus, jos yra atskiros tuo atžvilgiu, kad, turint savo požiūrį į vieną iš jų, nebūtina svarstyti kitos. Antra vertus, jos nėra visai savarankiškos tuo atžvilgiu, kad ontologinis požiūris gali būti esminė apologetinio požiūrio dalis. Kadangi šis dvilypis atskirumo ir sąsajos santykis nėra deramai įvertintas, ginčo metu kyla painiava.

[3] Seno suformuluotas apibrėžimas yra toks: „Velfarizmas: vertinimą, kokia yra palyginti gera reikalų padėtis, reikia grįsti vadovaujantis vien tuo, kokia yra atskirų šioje padėtyje teikiamų paslaugų visuma, ir laikyti jį vis labiau priklausomu nuo šios visumos" (žr.: Amartya Sen. „Utilitarianism and Welfarism". — In *The Journal of Philosophy* 76 (1979), 463—489).

[4] Žr.: Ronald Dworkin. „Liberalism". — In Stuart Hampshire, ed., *Public and Private Morality*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1978; ir „What Liberalism Isn't". — In *The New York Review of Books* 20 (January 1983), 47—50.

Tad minint „liberalus" ir „komunitarus", dažnai kalbama taip, lyg šiomis sąvokomis būtų nusakoma visuma požiūrių, siejančių abi problemas. Atrodo, pamatinė prielaida čia yra ta, kad jos nėra atskiros, kad požiūris į vieną įpareigoja turėti atitinkamą požiūrį į kitą. Pvz., nors Michaelio Sandelo reikšmingos knygos *Liberalizmas ir teisingumo ribos*[5] pagrindinis klausimas yra ontologinis, liberalų reakcija į ją dažniausiai buvo apologetinė[6]. Sandelas mėgina įtikinti, kaip skirtingi mūsų bendruomeninio gyvenimo modeliai — atomistinis ir holistinis — susiję su skirtingomis „aš" ir tapatumo sampratomis: nevaržomas „aš" — versus suvaržytas „aš". Tai yra įnašas į socialinę ontologiją, kurią galima įvairiai plėtoti. Juo galima pasinaudoti norint įrodyti, kad kadangi visiškai nevaržomas „aš" neįmanomas, tai radikalus atomistinis visuomenės modelis esąs tik chimera. Arba galima įrodinėti, jog galimas tiek (sąlygiškai) nevaržomas „aš", tiek (sąlygiškai) varžomas „aš" — lygiai kaip (sąlygiškai) atomistinė ir (sąlygiškai) holistinė visuomenės, bet tokių gyvybingų visuomenių derinių skaičius yra ribotas: itin kolektyvistinė visuomenė būtų sunkiai suderinama su nevaržomu tapatumu, o labai individualistinė gyvenimo forma būtų neįmanoma ten, kur „aš" yra griežtai varžomas.

Šių teiginių apie tapatumą turinys, kad ir kaip jis būtų interpretuojamas, vis dėlto yra grynai ontologinis. Šiais teiginiais nieko negalima apginti. Jais, kaip ir visais svariais ontologiniais teiginiais, stengiamasi labiau atskleisti galimybių lauką. Bet kaip tik todėl mums patiems reikia rinktis, o tam reikia kokių nors normatyvinių, patariamųjų argumentų. Net jeigu renkamės pirmąją kryptį ir atskleidžiame, jog atomistinė visuomenė negalima, turime atsakingai rinktis liberalesnę ar mažiau liberalią visuomenę; o pasirinkę antrąją kryptį, turime kaip tik apibrėžti čia glūdinčias galimybes.

[5] Michael Sandel. *Liberalism and the Limits of Justice.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

[6] Žr., pvz., Amy Gutmann. „Communitarian Critics of Liberalism". — In *Philosophy and Public Affairs 14* (Summer 1985), 308—322. Brian'o Barry'o darbas yra itin klampios painiavos pavyzdys. Žr. jo parašytą Michaelio Sandelo knygos *Liberalizmas* apžvalgą: *Ethics 94* (April 1984), 523—525.

Čia iliustruojamas dvilypis mano paminėtas santykis. Turėti ontologinį požiūrį nereiškia ką nors ginti, bet kartu ontologinis požiūris padeda apibrėžti galimybes rinktis — o tai ginti yra prasminga. Pastarasis ryšys paaiškina, kodėl ontologiniai teiginiai toli gražu nėra niekuo dėti. Jeigu jūsų ontologinis teiginys teisingas, jis gali įtikinti, kad jūsų kaimynui patinkanti socialinė tvarka yra negalima arba kad už ją reikia mokėti tokią kainą, apie kurią jis nė nesusimąsto. Bet dėl to mes neturime manyti, jog teiginys *prilygsta* kokios nors alternatyvos gynimui.

Ginčuose dėl Sandelo knygos nesunku įžvelgti ir ontologinių teiginių daromą įtaką, ir klaidingą jų suvokimą. Rawlso apeliavimas į Hume'o „teisingumo sąlygas" Sandelui atrodė būtinas. Pasak šių sąlygų, teisingumas yra svarbi dorybė ten, kur egzistuoja nepritekliai, o meilės ryšiai spontaniškai neskatina žmonių tarpusavio geranoriškumo. Kai trūksta išteklių, nėra prasmės juos dalinti, o kai trūksta meilės, nėra polinkio laikytis kokios nors skirstymo taisyklės. Negana to, mėginimas jėga primesti taisyklę antruoju atveju, ko gero, suardys egzistuojančius ryšius: pedantiškas reikalavimas dalintis išlaidomis su draugu reiškia, jog geranoriškumo ryšių nėra arba jie yra per menki. Greitesnio būdo prarasti draugus nėra[7]. Panašiai glaudžioje šeimoje reikalavimas pripažinti aiškiai nustatytas teises gali sukurti distanciją tarp jos narių.

Sandelo mintys kartais interpretuojamos taip, tarsi jis *gintų* visuomenę, kurios narių santykiai būtų panašūs į glaudžius šeimos santykius. O juk tokiai visuomenei teisingumas nerūpėtų. Šis pasiūlymas buvo pagrįstai išjuokiamas. Bet man atrodo, jog vis dėlto nebuvo įvertinta jo argumentų svarba. Pirmiausia turime suprasti, kad renkamės ne tiesiog glaudžią, šeimą primenančią bendruomenę arba modernią, beasmenę visuomenę. Net pastarojo tipo visuomenėje iškyla būtinybė atsakingai apsispręsti, kokiu mastu įstatymų leidyboje arba teismo veiksmais įtvirtinsime įvairius lygybės aspektus, kurie laiduotų teisingumą. Ką mes patikėsime socialinio solidarumo dvasiai ir jos kuriamiems socialiniams papročiams? Kai kuriose visuomenėse atsakymas gal būt būtų toks: patikėsime labai nedaug. Bet taip bus ten, kur ši dvasia silpna arba jos trūksta. Kur

[7] Žr. Sandel, *Liberalism*, p. 35.

ji stipri, ten gali kilti problemų dėl to, kad susiformuoja hipertrofuotas garbingumo suvokimas. Mėgindami detaliai apibrėžti ir įtvirtinti kai kurias mums būdingas nuostatas dėl teisingumo, galime susilpninti visuotinį moralinės pareigos ir tarpusavio solidarumo jausmą, kuris kursto šias nuostatas. Žinoma, įstatymų leidėjai kartais gali padėti iškristalizuoti didėjantį sutarimą: geras pavyzdys yra Jungtinių Valstijų septintojo dešimtmečio pilietinių teisių įstatymai. Bet kartais tokio hipertrofavimo poveikis gali būti ir kitoks. Sandelo požiūris į teisingumo sąlygas turėtų padėti nušviesti visą šią problemą, kuri lieka šešėlyje, jeigu klausiame tik to, kokiais teisingumo principais turi vadovautis abejingi vieni kitiems sutartį sudarantys individai.

Į šį klausimą aš žvilgtelėsiu kitu aspektu vėliau, nagrinėdamas dviejų pilietinio orumo modelių santykiškus pranašumus. Vienas iš šių modelių grindžiamas politiniu dalyvavimu, kitas — teisminiu savo teisių gynimu.

Tas pats klausimas dėl ontologijos įtakos dar aiškiau iškyla tada, kai Sandelas pateikia vieną iš svarbiausių kritinių pastabų dėl Rawlso teorijos[8]. Pasak Sandelo, labai egalitarinis Rawlso diferencijos principas verčia traktuoti kiekvieno asmens įgimtus gebėjimus kaip bendrų išteklių dalį, priklausančią visos visuomenės labui[9]. Šis principas todėl suponuoja didelį dalyvių solidarumą. Šitokį tarpusavio įsipareigojimo jausmą gali ištverti tik varžomi asmenys, turintys stiprų bendruomeniškumo jausmą. Vis dėlto sutarties dalyviai pabrėžtinai apibūdinami kaip vieni kitiems abejingi individai. Ir čia akivaizdu, kad argumentacijos — nesvarbu, teisinga ji ar klaidinga, — tikslas yra nustatyti alternatyvas, kai vyksta svarbus pasirinkimas. Sandelo požiūris verčia mus aiškintis, ar Rawlso rekomenduojamą egalitarinį perskirstymą galima taikyti visuomenėje, kuriai nebūdingas stipraus bendruomeniškumo jausmo kurstomas solidarumas; ir, savo ruožtu, ar galima sukurti stiprią tokio pobūdžio bendruomenę vadovaujantis bendra samprata, kad tei-

[8] Ibid., 2 sk.

[9] John Rawls. *A Theory of Justice.* — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971, p. 101.

singumas yra svarbiausia socialinio gyvenimo dorybė. Ar pateikiant bendruomeninio gyvenimo apibrėžimą, nereikia išvardyti ir kokių nors kitų gėrybių? Mano nuomone, šitoks pasirinkimas — apsibrėžimas yra svarbiausia vadinamųjų ontologinių teiginių funkcija. Štai kodėl Sandelo pateikiamos Rawlso kritikos negalima traktuoti kaip kritikos iš apologetinių pozicijų.

Tai nereiškia, jog Sandelas nenori kelti svarbių normatyvinių teiginių, liečiančių tolesnę Amerikos visuomenės raidą. Tokie teiginiai kur kas ryškesni vėlesniuose jo darbuose[10]. Paprasčiausiai norime pasakyti, kad šie jo teiginiai — tai jo įnašas ir į ontologinį ginčą, kurio nederėtų išleisti iš akių. Priešingu atveju daug prarastume ne vien todėl, kad šis įnašas svarbus pats savaime, bet ir todėl, kad jis yra Sandelo daromų prielaidų dalis. Suvokę šį ryšį, tiksliau suprastume ir normatyvines jo pažiūras. O kol šios normatyvinės pažiūros klaidingai suprantamos kaip rekomendacijos, randasi keistos interpretacijos, o ginčas supainiojamas taip, jog prarandama viltis jį atgaivinti.

Mano įsitikinimu, klaidingų aiškinimų atsiranda todėl, kad plačiai nustota jausti skirtumą tarp dviejų problematikos aspektų. Norėdami įveikti šį nejautrumą, kontaminacinius terminus „liberalus" ir „komunitarinis", ko gero, turėsime išmesti į savartyną, nes jie implikuoja, kad tai esanti tik viena problema arba kad požiūris į vieną problemą nulemiąs požiūrį į kitą. Bet paviršutiniškas žvilgsnis į iš tikrųjų esamą filosofinių pažiūrų spektrą rodo kaip tik priešingą dalyką. Visas atomizmo ir holizmo ginčo pozicijas galima derinti su bet kuria nuostata individualizmo—kolektyvizmo klausimu. Yra ne tik atomistų individualistų (Nozickas) ir holistų kolektyvistų (Marxas), bet ir holistų individualistų (tokių kaip Humboldtas) ir net atomistų kolektyvistų, kurie lyg košmare atsidūrę „anapus laisvės ir orumo" B. F. Skinnerio planuojamoje utopijoje[11]. Šie pastarieji gali dominti tik keistenybių ir baisybių tyrinėtoją, bet manyčiau, jog Humboldtas ir į jį panašūs vaidina nepaprastai svarbų

[10] Žr., pvz., Michael Sandel. „Democrats and Community". — In *The New Republic*, Feb. 22, 1988, p. 20—23.

[11] Mimi Bick. „Liberal-Communitarian Debate", p. 164—168, nurodo Morelly atvejį kaip kitą šio tipo pavyzdį.

vaidmenį moderniojo liberalizmo raidoje. Jie atstovauja mąstymo srovei, kuri aiškiai supranta (ontologinį) žmogaus socialumą ir kartu labai vertina laisvę ir individualius žmonių skirtumus. Humboldto pažiūros buvo svarbus Millio laisvės doktrinos šaltinis. Turint tai omenyje, stebina, kai holizmas imamas sieti su kolektyvizmo apologija. Bet atrodo, kad Millio įpėdiniai angliškai kalbančiame pasaulyje užmiršo turtingą Humboldto atstovaujamą tradiciją.

Todėl jeigu norime, kad ši tradicija vėl užimtų savo teisėtą vietą ginče, verta stengtis atgaivinti mano čia daromą skyrimą. Šios pastangos yra svarbi mano (ne tokios jau ir slaptos) darbotvarkės dalis, nes jos atitinka tą mąstymo srovę, su kuria aš tapatinuosi. Bet aš taip pat manau, kad problemų suplakimas prisidėjo prie to, kad socialinės teorijos srityje savotiškai aptemo ontologinis mąstymas. Kadangi būtent šiame lygmenyje susiduriame su svarbiais klausimais dėl mums atsiveriančių realių pasirinkimų, šis užtemimas yra tikra nelaimė. Pirmoji Sandelo knyga buvo labai svarbi, nes jis ėmėsi aptarinėti kai kurias problemas, kurias turėtų nagrinėti tikrai sąmoningas liberalizmas. „Liberalaus" konsensuso (vartojant vieną iš tik ką mano paneigtų kontaminacinių terminų) reakcija buvo ta, kad netinka su tapatumo ir bendruomenės problemomis brautis į ginčą dėl teisingumo. Aš teigiu, jog šie dalykai, priešingai, yra labai svarbūs, o jeigu nenorima jų svarstyti, tai vienintelė alternatyva yra pasikliauti implicitiniu ir nereflektuotu požiūriu į šiuos dalykus. Negana to, nereflektuotos pažiūros į šiuos dalykus anglosaksiškoje filosofinėje kultūroje yra smarkiai apkrėstos atomistiniais prietarais, todėl mano holistiniam žvilgsniui jos dažniausiai atrodo klaidingos. Rezultatas yra tas, kad ontologinėmis problemomis nesidomintis liberalizmas tampa aklas kai kuriems svarbiems klausimams. Kitoje šio skyriaus dalyje norėčiau pamėginti bendrais bruožais paaiškinti, kodėl taip manau.

Angliškai kalbančiame pasaulyje dabar vyrauja labai populiarių, o gal ir dominuojančių, liberalizmo teorijų šeima. Šias teorijas vadinčiau „procedūrinėmis". Pati visuomenė čia suprantama kaip individų asociacija. Kiekvienas individas turi savą tinkamo arba vertingo gyvenimo sampratą ir — atitinkamai — savo gyvenimo planą. Visuomenės funkcija — kuo labiau tam tikro lygybės principo pagrindu remti šiuos gyvenimo planus. Tai reiškia, kad parama neturi

būti diskriminacinio pobūdžio, nors, aišku, iš dalies lieka neatsakyti rimti klausimai, kaip tai reikėtų tiksliai suprasti. Kokios — rezultatų, išteklių, galimybių, sugebėjimų ar dar kitokios — lygybės siekiama šitokiu būdu[12]. Bet atrodo, jog daugelis autorių pritaria teiginiui, kad lygybės arba nediskriminavimo principą galima būtų sulaužyti, jeigu pati visuomenė palaikytų vienokią ar kitokią tinkamo gyvenimo sampratą. Tai prilygtų diskriminacijai, nes mes vadovaujamės prielaida, jog moderniai pliuralistinei visuomenei būdingas platus spektras požiūrų į tai, kas yra tinkamas gyvenimas. Požiūris, kurį paremtų visa visuomenė, iš tikrųjų būtų tik dalies piliečių požiūris. Piliečiai, kurių pažiūros nebūtų oficialiai skatinamos, iš tikrųjų nebūtų traktuojami taip pat pagarbiai kaip tie piliečiai, kurie remia oficialų požiūrį.

Šiuo pagrindu teigiama, kad liberali visuomenė neturi būti grindžiama jokia konkrečia tinkamo gyvenimo samprata. Pamatinė liberalios visuomenės etika yra teisės, o ne gėrio etika. Tai reiškia, jog pamatiniai šios visuomenės principai nurodo, kaip visuomenė turi reaguoti į konkuruojančius individų reikalavimus bei spręsti jų ginčus. Aišku, šie principai suponuoja pagarbą individualioms teisėms ir laisvėms, bet svarbiausias kiekvieno darinio, kurį galima vadinti liberaliu, principas yra maksimalios ir lygios paramos principas. Čia nėra pirmiausia nustatoma, kokias gėrybes turi puoselėti visuomenė, bet nurodoma, kaip turi būti sprendžiama — atsižvelgiant į individų siekius ir reikalavimus — kokias gėrybes reikia gausinti. Svarbiausios čia būna sprendimo priėmimo procedūros, todėl šią liberalios teorijos atmainą norėčiau vadinti „procedūrine"[13].

[12] Žr. šių autorių ginčą: Amartya Sen. „Equality of What?". — In *Choice, Welfare and Measurement*. — Oxford: Blackwell, 1982; ir „Capability and Well-Being", *WIDER* tyrimas (bus paskelbtas); G. A. Cohen. „Equality of What? On Welfare, Resources and Capabilities", *WIDER* tyrimas (bus paskelbtas); Ronald Dworkin. „What is Equality?: Part 2. Equality of Resources". — In *Philosophy and Public Affairs 10* (1981), 283.

[13] Aš mėginau glaustai išskirti bendrus bruožus, siejančius šių autorių teorijas: Dworkin. „Liberalism", „What Liberalism Isn't" ir „What is Equality?"; Rawls. *Theory of Justice;* Nagel. „Moral Conflict and Political Legitimacy". — In *Philosophy and Public Affairs 16* (Summer 1987), 215—240; ir T. M. Scanlon. „Contractualism and Utilitarianism". — In Amartya Sen and Bernard Williams, eds. *Utilitarianism and Beyond*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Šis liberalizmo modelis atskleidžia rimtų problemų, kurias tinkamai suformuluoti galima tik tada, kai pradedami svarstyti mano minėti ontologiniai tapatumo ir bendruomeniškumo klausimai. Kyla abejonių, ar visuomenė, atitinkanti tokio modelio reikalavimus, būtų gyvybinga, be to, ar toks modelis pritaikomas ne vien Jungtinių Valstijų (ir galbūt Britanijos) visuomenėms — čia jis buvo daugiausia plėtojamas, — bet ir kitoms visuomenėms, turinčioms prima facie teisę vadintis liberaliomis? Abu šie priekaištai perspėja, kad procedūrinis liberalizmas atsisako socialiai palaikomo gėrio sampratos.

1. Gyvybingumo problemą iškėlė pilietinės humanistinės tradicijos mąstytojai. Viena svarbiausių šios tradicijos temų — laisvos visuomenės egzistavimo sąlygos. „Laisvė" čia suprantama ne moderniąja prasme kaip negatyvi laisvė, bet veikiau kaip „despotijos" priešingybė. Antikos autoriai, kuriais sekė tokie modernūs mąstytojai kaip Machiavelli's, Montesquieu ir Tocqueville'is, mėgino apibrėžti politinės kultūros sąlygas, leidžiančias klestėti piliečių dalyvavimo režimui. Pagrindinė argumentacija, nors ir labai įvairiai dėstoma, buvo tokia: kiekviena politinė visuomenė reikalauja iš savo narių pasiaukojimo ir disciplinos. Jie turi mokėti mokesčius, tarnauti ginkluotose pajėgose ir apskritai paklusti tam tikriems suvaržymams. Despotizmo sąlygomis, arba piliečių masę valdant vienam šeimininkui ar klikai, būtinoji disciplina palaikoma prievarta. Norint turėti laisvą visuomenę, reikia šią prievartą pakeisti kuo nors kitu. Tai gali būti tik savanoriškas piliečių tapatinimasis su poliu, jausmas, jog politinės institucijos atstovauja jiems patiems. Jie turi manyti, kad „įstatymai" atspindi ir įtvirtina jų kaip piliečių orumą ir todėl tam tikra prasme yra jų pačių tęsinys. Samprata, jog politinės institucijos yra bendras pilietinio orumo laidas, grindžiama tuo, ką Montesquieu vadino *vertu* (dorybe), patriotizmu, kuris esąs „une preference continuelle de l'interet public au sien propre"*[14]. Tai esąs impulsas, kurio neįmanoma įsprausti į griežtą (la-

[14] Montesquieu. *Esprit des Lois*, IV kn., 5 sk.

* Nuolatinis pirmenybės teikimas visuomeniniam interesui prieš asmeninį (pranc.). — *Vert. pastaba.*

bai modernią) egoizmo — altruizmo klasifikaciją. Šis impulsas pranoksta egoizmą ta prasme, kad žmonės iš tikrųjų būna atsidavę *bendrajam* gėriui, *visų* laisvei. Tačiau jis visai nepanašus į apolitinę ištikimybę stoikų skelbtam visuotiniam principui, kuris yra toks svarbus moderniajai teisės etikai.

Skirtumas tas, kad šio patriotizmo pagrindas — tapatinimasis su kitais konkrečioje bendruomenėje. Aš nesu pasirengęs ginti tiesiog kiekvieno žmogaus laisvę, bet jaučiu solidarumo su savo tėvynainiais ryšį mūsų bendruomenėje, ryšį, kuris yra bendra visų mūsų orumo išraiška. Patriotizmas yra tarsi vidurys tarp draugystės, arba šeimos jausmo, ir altruistinio atsidavimo. Pastarasis nesusijęs su niekuo konkrečiu: aš esu linkęs daryti gera visiems ir visur. Draugystė sieja mane su konkrečiais žmonėmis. O mano patriotinis atsidavimas nesaisto manęs su individualiais žmonėmis — mat aš galiu nepažinoti daugumos savo tėvynainių ir galiu nenorėti, juos sutikęs, itin su jais bičiuliautis. Bet konkretumas atsiranda todėl, kad mano ryšys su šiais žmonėmis realizuojamas per mūsų dalyvavimą bendrame politiniame darinyje. Gyvuojančios valstybės šiuo atžvilgiu primena šeimas, o tai, kas saisto žmones, yra bendra jų istorija. Šeimyniniai saitai arba seni draugystės ryšiai yra stiprūs dėl to, ką mes drauge išgyvenome, o valstybes saisto laikas ir pereinamieji pavojų periodai.

Čia tarsi pasijuntame vėl esą nublokšti prie mano svarstytų ontologinių bendruomeniškumo ir tapatumo problemų. Žinoma, mūsų civilizacijos istorijoje buvo (ikimodernusis) tarpsnis, kai intelektualiniu požiūriu patriotizmas nebuvo problema. Bet per pastaruosius tris šimtmečius matėme, kaip didėja, ypač angliškai kalbančiame pasaulyje, atomistinio mąstymo galia. Maža to, jis skatino formuotis nereflektuojantį sveiką protą, persmelktą atomistinių prietarų. Pasak šio požiūrio, individai gyvena turėdami polinkius, tikslus ir gyvenimo planus. Vienas iš šių polinkių yra meilė kitiems žmonėms. Ji gali būti abipusė, ir todėl mezgasi ryšiai tarp žmonių. Tokiu būdu atsiranda ir šeimos bei draugystės ryšiai. Tačiau, be šių ryšių, yra ir bendros institucinės struktūros, kurias reikia suprasti kaip kolektyvinius instrumentus. Politines visuomenes sukuria sambūriai individų, kurių tikslas — bendrais veiksmais gauti naudą, kurios jie negalėtų užsitikrinti individualiais veiksmais.

Šitaip politinę visuomenę traktuoja Hobbesas, Locke'as, Benthamas ar jų pradėtas formuoti dvidešimtojo šimtmečio sveikas protas. Veikiama kolektyviai, bet veikimo tikslas vis tiek individualus. Visą bendrąjį gėrį sudaro individualūs gėriai. Šis visuomenės aiškinimas apima mano jau minėtą atomistinį Seno velfarizmo komponentą.

Šitokia implicitinė ontologija nepalieka vietos valstybėms ir visuomenėms, kurias burtų anksčiau aptartas patriotizmas. Juk pastarosios grindžiamos patvaresniu gėriu negu tas, kurį numato atomizmas. Norėdami tuo įsitikinti, turėtume labai įsigilinti į ontologinį lygmenį. Prieš grįždamas prie valstybių prigimties klausimo, norėčiau padaryti ryžtingą žingsnį ir keletą skirsnių skirti ne politinei, o platesnei problemai.

Pokartezijinis mąstymas daugiausia ignoravo arba klaidingai traktavo skirtumą, kuris išryškėja, kai kalbame apie dalykus, kurie svarbūs man ir svarbūs tau, ir dalykus, kurie svarbūs mums. Ir banalybės, ir likimo atvejais šis skirtumas vaidina itin milžinišką ir visuotinį vaidmenį žmonių reikaluose. Banaliame kontekste mes vienos rūšies reikalus paverčiame kitos rūšies reikalais pradėdami įprastą pokalbį apie šalutinius dalykus. „Šiandien puikus oras", — sakau kaimynui. Jis tai žinojo ir prieš tai ir galbūt laukė šių mano žodžių; aišku, tą patį galima pasakyti ir apie mane. Tai buvo jo reikalas, taip pat ir mano. Tas, kuris pradeda pokalbį, padaro vieną dalyką — paverčia tai *mūsų* reikalu: dabar mes šito laukiame kartu. Svarbu suprasti, kad šis laukimas kartu nėra paprasta pavienių laukimų suma. Akivaizdu, kad jis reiškia ne vien tai, jog kiekvienas iš mūsų atskirai mėgaujasi oru. Bet mūsų atomistiniai prietarai gali gundyti mus mėginti šį „daugiau" aiškinti kaip monologinių sielos būsenų sankaupą: pvz., dabar aš žinau, kad tu lauki, o tu žinai, kad aš laukiu, tu žinai, kad aš žinau, jog tu žinai, ir t.t.[15] Bet vien tik sudėdami šias monologines būsenas negausime dialogo, kai dalykai tampa mūsų dalykais. Kai kada aš vien pažvelgęs į tave galiu žinoti, jog tau oras patinka, o tu žinai tą patį apie mane. Kadangi abu aiškiai matome vienas kitą, tai kiekvienas

[15] Žr. „abipusio žinojimo" aiškinimą, kurį Stephen Schiffer pateikia savo darbe *Meaning*. — Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 30 ff.

iš mūsų žinos, jog kitas žino, ir t.t. Vis dėlto yra didžiulis skirtumas, kai mes iš tikrųjų pradedame kalbėtis.

Pokalbis nėra pavienių individų veiksmų koordinavimas, jis yra bendras veiksmas šia neredukuojama prasme; tai yra *mūsų* veiksmas. Pasinaudodami aiškesniu pavyzdžiu, galime sakyti, jog tai yra tokios pat rūšies veiksmas kaip grupės ar poros šokis arba dviejų pjaunančių rastą žmonių veiksmas. Pradėdami pokalbį, pradedame bendrą veiksmą. Šį bendrą veiksmą palaiko maži ir vos pastebimi ritualai — tokie kaip pritariamieji jaustukai („aha"), kuriais šiuo momentu nekalbantis partneris pertraukia kalbančiojo šneką, ir ritualai, kuriais apgaubiamas ir medijuojamas „semantinis posūkis" nuo vieno prie kito[16].

Slenkstis, kurį peržengiame pokalbiu, yra visokeriopai ir visada svarbus žmogaus gyvenime. Vertinant žmogaus požiūriu, pradėdami kalbėtis apie orą mes stovime ant skirtingo pagrindo. Pats kalbėjimasis yra svarbiausias pokalbio tikslas, kai dažnai iš tiesų naujos informacijos suteikiama mažai arba visai jos nesuteikiama. Iš tikrųjų, pradėdamas kalbėti, nepasakau tau nieko naujo. Įdėmiau pažvelgus, tie, kuriems kalbu apie man svarbius dalykus, yra man artimi. Intymumas yra iš esmės dialoginis reiškinys: tai klausimas, kas mums yra bendra, kas yra mūsų. Pasikliaudami monologinėmis būsenomis, niekada negalėtume apibūdinti, ką reiškia turėti intymų bendravimo su kitu asmeniu pagrindą. Tas pats skirtumas gali būti svarbus antasmeniniame, instituciniame lygmenyje. Audringas asmeninis politinio kandidato gyvenimas ilgą laiką gali būti vieša paslaptis, kurią žino sostinės gyventojai, žurnalistai, politikai ir net taksistai. Bet būna peržengiama reikšminga riba, kai ji įsiveržia į žiniasklaidą ir tampa „viešu žinojimu". Tai paliečia tam tikrą skaičių ir grupę žmonių, aišku, tuos (pvz., nerafinuotus kaimiečius), kurie apie tai žinojo. Bet svarbu ne vien tai. Tai susiję su klausimu, kokiu būdu dabar žino netgi tie, kurie „visada" žinojo, — dabar tai yra viešasis mūsų žinojimas. Analogiški slenksčiai egzistuoja diplomatų pasaulyje. Galima toleruoti tam tikrus neišsakytus ar slepiamus dalykus, į kuriuos būtina reaguoti, kai jie

[16] Žr. Greg Urban. „Ceremonial Dialogues in South America". — In *American Anthropologist 88* (1986), 371—386.

tampa vieši. Perėjimas nuo man-tau prie mums — į viešąją erdvę — yra vienas svarbiausių dalykų, kuriuos atliekame kalbėdami, ir visos kalbos teorijos turi į tai atsižvelgti[17].

Aš rėmiausi pavyzdžiu, kuris domina visus. Bet skirtumas tarp monologo ir dialogo yra taip pat akivaizdus kalbant apie gėrybes. Kai kurie dalykai vertingi man ir tau, o kai kurie iš esmės vertingi mums. Tai reiškia, kad jų buvimas mums susijęs su jų verte mums ir šią vertę kuria. Banaliai kalbant, pokštai yra daug juokingesni, kai jie pasakojami kompanijai. Tikrai juokingas pokštas yra sudėtinė pokalbio dalis, kai žodis „pokalbis" vartojamas plačiąja prasme. Kai aš vienas ką nors skaitau, tai man sukelia šypseną, bet tas pats dalykas gali priversti mane plyšti juokais, kai jis pasakojamas ir būna perkeliamas į bendrąją erdvę. Arba jeigu mudu esame meilužiai ar artimi draugai, tai klausydamasis Mozarto kartu su tavimi, patiriu visai ką kita, negu klausydamasis jo vienas. Šios rūšies gėrybes vadinsiu „tarpiškomis" bendromis gėrybėmis. Bet kitus dalykus, tokius kaip pačią draugystę, vertiname netgi dar labiau. Šiuo atveju mums svarbiausias dalykas yra bendri veiksmai ir prasmės. Gėris yra tai, kuo dalijamės. Šį gėrį vadinsiu *„tiesioginiu" bendruoju gėriu.*

Šios gėrybės yra kontrastas kitoms gėrybėms, kuriomis naudojamės kolektyviai ir kurias aš, stengdamasis išryškinti skirtumą, norėčiau vadinti „konvergentinėmis". Imkime klasikinį velfaristinės politinės ekonomijos pavyzdį: mes saugomi nuo įvairių pavojų pasitelkus mūsų nacionalinės gynybos sistemą, mūsų policijos pajėgas, mūsų gaisrinės apsaugos departamentus ir pan. Visa tai garantuojama kolektyviai ir neįgyjama niekaip kitaip. Joks individas negalėtų šito garantuoti vienas. Tai yra klasikiniai kolektyvinio instrumentinio veikimo pavyzdžiai, kaip juos traktuoja Hobbeso — Locke'o tradicija. Norėdami pažymėti, kad šios gėrybės ne tik faktiškai garantuojamos kolektyviai, bet ir neįgyjamos niekaip kitaip, galėtume vadinti jas „bendrosiomis" arba „visuomeninėmis" gėrybėmis. Bet savo kalboje jų neskiriu, nes kalbu tik apie tai, kaip jas įgyjame. Tai nesusiję su tuo, kokiu pagrindu šie dalykai

[17] Mėginau tai argumentuoti savo darbe: Charles Taylor. „Theories of Meaning". — In *Human Agency and Language.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

tampa gėrybėmis. Saugumas kaip vertinamas tikslas visada yra saugumas ir asmeniui *A*, ir asmeniui *B*, ir asmeniui *C*. Jis jokiu būdu nėra kitoks gėris ar juo labiau vertingesnis gėris tik todėl, kad jį garantuoja kolektyvinės pastangos. Neįtikėtinu atveju — jeigu individas galėtų pats garantuoti savo saugumą, — jis vertintų jį taip pat, kaip mes vertiname visuomenės garantuojamą saugumą.

Šį skirtumą galima iliustruoti trumpa istorija. Jacques gyvena Saint Jérome, o jo didžiausias troškimas apsilankyti Charleso Dutoit vadovaujamo Montrealio simfoninio orkestro koncerte. Jis buvo girdėjęs šio orkestro įrašus per radiją, bet buvo įsitikinęs, jog šitaip niekada nepasiekiamas visiškas autentiškumas. Jis norėjo išgirsti tikrą gyvą garsą. Sprendimas buvo akivaizdus — keliauti į Montrealį, bet jo sena motina labai nerimaudavo kiekvieną kartą, kai jis nuvykdavo toliau negu iki Saint Janviero. Todėl Jacquesui šovė mintis suburti kitus miesto muzikos gerbėjus, kad būtų surinkta pakankamai pinigų už orkestro atvykimą į Saint Jéromą. Pagaliau didysis momentas atėjo. Kai Jacques atėjo tą vakarą į koncertą, jis suvokė Montrealio simfoninio orkestro apsilankymą kaip konvergentinį savo ir savo pinigų paaukojusių bičiulių gėrį. Bet vėliau, kai jis iš tikrųjų išgyveno savo pirmąjį gyvą koncertą, jį užbūrė ne tik garso kokybė, kuri, kaip jis ir tikėjosi, visiškai skyrėsi nuo įrašų, bet ir orkestro bei klausytojų dialogas. Jo paties meilė muzikai susiliejo su aptemdytoje salėje sėdinčios minios meile, rezonavo su jos meile, o šitai išreiškė bendras entuziastingų plojimų veiksmas pasibaigus koncertui. Taigi Jacques mėgavosi koncertu jam pačiam netikėtu būdu — kaip tarpiniu bendru gėriu.

Ką visa tai turi bendra su valstybe? Svarbiausias klausytojų, kaip aš juos apibūdinau, bruožas yra tas, kad juos įkvepia tarpinio bendro gėrio, kuriuo dalijamasi, jausmas. Jų ryšys primena draugystės ryšį, kaip kad jį suprato Aristotelis[18]. Pilietis yra ištikimas įstatymams, nes šie yra jo ir kitų piliečių orumo šaltinis. Tai galėtų skambėti panašiai lyg būtų sakoma, kad esu skolingas Montrealio miesto bendruomenei už jos teikiamas policijos paslaugas. Bet lemiamas skirtumas yra tas, kad pastarasis ryšys garantuoja tai, ką mes visi suprantame tik kaip konvergentinį gėrį, o tapatindami

[18] *Nicomachean Ethics*, 1167b3.

pilietį su valstybe kaip su bendru reikalu, mes iš esmės pripažįstame bendrąjį gėrį. Mano ištikimybė Montrealio miesto bendruomenei grindžiama sąmoningu savanaudiškumu. Mano (dažnai neveiksminga) moralinė ištikimybė visų žmonių gerovei yra altruistinė. Bet solidarumo ryšys su tėvynainiais valstybėje grindžiamas bendro likimo jausmu, kai dalijimasis likimu pats turi vertę. Būtent todėl šis ryšys tampa ypač svarbus, todėl mano saitai su šiais žmonėmis ir šia valstybe yra itin įpareigojantys, kaip tik tai įkvepia mano „dorybę", arba patriotizmą.

Kitais žodžiais, net norint apibrėžti valstybės santvarką, kaip ši suprantama nuo senovės laikų, reikia kitokios negu atomistinė ontologijos — ji turėtų taip pat pakilti virš atomizmu užkrėsto sveiko proto. Šitokia ontologija reikalauja tirti tapatybę ir bendruomenę sąlygojančius ryšius ir išskirti įvairias galimybes. Konkrečiai, ji reikalauja lyginti, kokią vietą galėtų užimti mes-tapatybės, o kokią — tik konverguojančios aš-tapatybės, taip pat lyginti iš šito kylantį bendrųjų ir konvergentinių gėrybių vaidmenį. Jeigu nuo šito abstrahuojamės, tai kyla pavojus, kad nebesuvoksime skirtumo tarp kolektyvinio instrumentalumo ir bendro veikimo, o valstybę klaidingai suprasime kaip išradingai sustiprintą Montrealio miesto bendruomenės atmainą, pateikiančią daug svarbesnį produktą, kurio vartotojų jausmai (dėl sunkiai įžvelgiamų, bet, ko gero, iracionalumo turinčių priežasčių) jai yra itin stiprūs[19].

[19] Yra kita pilietinės humanistinės tradicijos atmaina, kurią aš vėliau nurodau kalbėdamas apie jos respublikoniškąją tezę. Ją išskyrė Quentinas Skinneris priskirdamas ją Machiavelli'ui. Žr. Quentin Skinner. „The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives". — In Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner, eds. *Philosophy in History.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1984. Pasak jos, teorija apeliuoja vien į instrumentinius motyvus. Vienintelis būdas apginti kurią nors iš mano laisvių yra palaikyti santvarką, reikalaujančią aktyvaus dalyvavimo, nes priešingu atveju priklausysiu nuo malonės tų, kuriems visai nerūpi mano interesai. Pagal šią versiją mes apskritai apsieiname be bendrųjų gėrybių, o laisvė iš naujo apibrėžiama kaip konvergentinė vertybė. Galbūt Skinneris teisus dėl Machiavelli'o, nors nesu tuo įsitikinęs. Bet ši interpretacija netinka, pvz., Montesquieu, Rousseau, Tocqueville'iui, Mill'iui (jo darbui *On Representative Government*) ir Hannah Arendt (Skinneris neteigia, jog tinka). Šiuo atžvilgiu mano siūlomas apibūdinimas labai reikšmingas istoriniu požiūriu. Klausimas tas, kuris variantas svarbus šiandienos politikai. Esu įsitikinęs, kad manasis.

Galbūt praktiniu požiūriu tai nėra pernelyg svarbu, jeigu tokio pobūdžio santvarka netinka moderniajam pasauliui. Tokio požiūrio laikosi daugelis moderniosios politikos tyrinėtojų. Bet jeigu ketiname tik apsvarstyti pamatinę pilietinės humanistinės tradicijos tezę, mes negalime iš pat pradžių tiesiog pripažinti šią prielaidą. Pakartokime šią tezę: esminė laisvos (nedespotiškos) santvarkos sąlyga — toks patriotinis piliečių tapatinimasis. Kadangi jie turėjo tokią laisvės sampratą, šitai jiems galėjo atrodyti savaime akivaizdu. Ši laisvės samprata nebuvo apibrėžiama taip, kaip mes suprantame negatyviąją laisvę. Buvo manoma, kad laisvė yra aktyviai visuomenės reikaluose dalyvaujančio piliečio laisvė. Šis pilietis buvo „laisvas" todėl, kad turėjo balsą priimant politinius sprendimus, lemiančius jo ir kitų gyvenimą. Kadangi dalyvavimu grindžiama savivalda paprastai įgyvendinama bendrais veiksmais, tai galbūt normalu manyti, jog ją įkvepia visuotinis tapatinimasis. Kadangi asmuo naudojasi laisve veikdamas kartu su kitais, tai gali atrodyti natūralu, kad jis vertina ją kaip bendrą gėrį.

Kaip sakiau, ši tezė grindžiama argumentu, kad iš išorės primesta drausmė, kylanti iš baimės despotizmo sąlygomis, turi tapti savanoriška drausme, kurios motyvas gali būti tik patriotinis tapatinimasis. Bet šį dalyką galima argumentuoti ir šiek tiek kitaip. Galėtume teigti, jog laisva, t. y. dalyvavimu grindžiama, santvarka skatina piliečius rūpintis dalykais, kuriais juos galėtų aprūpinti despotizmas. Ryškiausias šito pavyzdys buvo nacionalinė gynyba. Despotiška santvarka gali sukaupti pinigų ir suburti samdinius, kurie už ją kovotų. Respublikoniška santvarka paprastai ragina savo piliečius kovoti už jų pačių laisvę. Šiuo atveju priežastiniai ryšiai yra dviejų krypčių. Piliečių armijos garantuoja laisvę, nes jos užkerta kelią despotiškam valdžios užgrobimui, o įtakingų generolų vadovaujamos didelės armijos skatina perversmus (kaip parodo Romos respublikos agonija). Bet, beje, motyvą kovoti už save turės tik tie žmonės, kurie gyvena laisvoje santvarkoje ir ją puoselėja. Šis ryšys tarp piliečių armijų ir laisvės buvo viena svarbiausių Machiavelli'o kūrybos temų.

Taigi galėtume sakyti, kad respublikoniškas solidarumas yra laisvės atrama, nes garantuoja savanoriškos drausmės motyvaciją.

Kitaip sakant, jis yra esminė laisvos santvarkos sąlyga, nes skatina jos piliečius daryti tai, ko vengti daryti gali tik valdiniai. Viena vertus, žmonėms keliami reikalavimai yra tokie patys, o skirtinga tik motyvacija: baimė būti nubaustam priešinama vidiniam garbės ir pareigos jausmui. Kita vertus, laisvės keliami reikalavimai suvokiami kaip sunkesni, todėl kyla klausimas, kas gali motyvuoti šias papildomas pastangas.

Antrosios formuluotės pobūdį labai smarkiai lemia tai, kad į laisvę žvelgiama dalyvavimo požiūriu. Laisvos santvarkos sunkesne našta užgula žmogų, nes jos reikalauja tarnauti visuomenei — dalyvauti kariniame ir politiniame gyvenime. Šitokio reikalavimo nekelia nelaisvos santvarkos. Šios formuluotės sureikšminimas pilietinėje humanistinėje tradicijoje rodo, kaip smarkiai laisvė buvo suprantama dalyvavimo požiūriu. Bet remiantis šia tradicija, galima suformuluoti ir platesnę tezę, kas būtent yra kertinis nedespotiškas visuomenės pamatas. Šitokia tezė nedespotizmą apibrėžtų ne tik dalyvavimo aspektu, bet aprėptų ir platesnį laisvių, taip pat ir negatyviųjų, spektrą. Ketinant pagrįsti patriotiško solidarumo ir laisvų institucijų ryšį, tezė būtų grindžiama pirmąja formuluote, nes laisvai visuomenei reikia motyvacijos, garantuojančios tai, ką despotiškos santvarkos išgauna per baimę; abiejų tipų visuomenėms, kad jos galėtų egzistuoti, reikia to paties: įdiegti drausmę, išugdyti pasiaukojimą, priversti savo narius įnešti indėlį, o grėsmės akivaizdoje — mobilizuoti gynybinę paramą.

Jeigu šį pamatinį teiginį, siejantį patriotizmą ir laisvę, pavadintume „respublikoniška teze", tai galėtume kalbėti apie siauresnę ir platesnę šios tezės versijas. Pirmojoje versijoje akcentuojama tik dalyvavimo laisvė, o antrojoje aprėpiamas platesnis laisvių spektras. Po visų šių išankstinių pastabų pagaliau galime aptarti pirmąjį procedūrinio liberalizmo kritikos aspektą: neva šis liberalizmas pateikiąs negyvybingą laisvos santvarkos formuluotę.

Iš karto galime pamatyti, kad šitoks liberalizmas *atrodo* prieštaraująs respublikoniškajai tezei. Pasak šio požiūrio, visuomenę sudarantys individai turi savo gyvenimo sampratomis grindžiamus gyvenimo planus, bet čia nėra bendrosios gėrio sampratos, kurią palaikytų pati visuomenė. Atrodo, jog ši formuluotė tinka instru-

mentinei visuomenei, siekiančiai tik konvergentinių gėrybių ir ji apskritai nesuderinama su respublikoniškąja forma.

Paprastai šitaip reaguoja į pilietinę humanistinę tradiciją panirę žmonės, pirmąkart susidūrę su procedūrinio liberalizmo apibrėžimais. Prisipažįstu, jog šitaip reaguoju ir aš pats. Bet šitaip pateikta kritika nėra visiškai teisinga. Čia atsiranda painiava, tačiau įdomu, kad ji nėra tik vienpusė ir kyla ne tik kritiko galvoje.

Kuo ši kritika teisinga? Liberalas gali atsakyti respublikonui, kad jis visai nėra atsidavęs tik instrumentinei visuomenei. Jo formuluotė iš tiesų nepripažįsta visuomenės palaikomo bendrojo *gėrio*, bet visai neneigia, jog yra bendroji *teisė*. Iš tikrųjų jis reikalauja šitos teisės. Nesusipratimą lemia žodžio „gėris" dviprasmybė. Plačiąja prasme jis reiškia viską, kas yra mums vertinga ir ko siekiame; siauresniąja prasme jis nurodo teigiamai vertinamus gyvenimo planus arba būdus. Bet platesniąja prasme, kai teisės viršenybė taip pat gali būti traktuojama kaip „gėris", ji gali būti nepaprastai svarbus bendrasis gėris.

Šitaip procedūrinis liberalizmas gali atsakyti į priekaištą, kad jis esąs negyvybingas. Prisiminkime, jog šis priekaištas kilo iš respublikoniškosios tezės, ir jis šitokio tipo liberalią visuomenę traktuoja kaip neišvengiamai instrumentinę, kuriai iš esmės nebūdingas piliečių tapatinimasis su bendruoju gėriu. Bet kadangi šitoks tapatinimasis yra nedespotiškos santvarkos sąlyga, tai šiuo priekaištu teigiama, jog tokia liberalizmo forma dėl pačios savo prigimties griauna pati save. Tad laisva visuomenė, kuriai reikia stiprios spontaniškos jos narių ištikimybės, neturi būtino pamato jai susikurti — stipraus piliečių tapatinimosi, kurio prielaida yra bendrojo gėrio jausmas, — o tai aš įvardijau „patriotizmu".

Atsakyti į šį puolimą būtų galima ir neišsižadant moderniojo atomizmo prielaidų. Šitoks atsakymas būtų tiesiog respublikoniškosios tezės atmetimas ir naujo teiginio formulavimas: gyvybingos liberalios visuomenės gali remtis visiškai kitokiais pagrindais. Galima vadovautis aštuonioliktojo šimtmečio požiūriu, kad piliečių ištikimybę įmanoma grįsti švietėjišku egoizmu arba idėja, jog modernioji civilizacija išugdė aukštesnius moralinius standartus ir todėl piliečiai yra pakankamai kupini liberalaus etoso, kad galėtų

remti ir ginti savo visuomenę. Arba galima remtis modernioje „revizionistinėje" demokratijos teorijoje paplitusia idėja, kad brandi liberali visuomenė faktiškai nedaug reikalauja iš savo narių, kol ji teikia gėrybes ir paverčia jų gyvenimą klestinčiu ir saugiu. Faktiškai, pasak šio požiūrio, kur kas geriau, jei piliečiai nemėgina būti pernelyg aktyvūs, o kas keleri metai išrenka valdžią ir po to leidžia jai tvarkytis[20].

Tačiau procedūriniam liberalizmui nebūtina šitaip atsakyti. Jis gali sutikti su respublikoniškąja teze ir teisintis, kad jis *palieka* vietos bendrajam gėriui — vadinasi, ir patriotizmui, todėl gali būti gyvybingas kaip laisva visuomenė.

Kaip liberalizmui derėtų atsakyti? Atomistinės pasaulėžiūros žmonės rinksis pirmąjį atsakymą. Jie manys, kad respublikoniškoji tezė, kad ir kokia veiksminga senovės laikais, netinkama moderniajai masinei biurokratinei visuomenei. Modernybės epochoje žmonės tapo individualistai, o visuomenes galima išlaikyti tik vienu ar kitu iš mano tik ką aprašytų būdų. Geisti ankstesnėms valstybėms būdingos vienybės — tai pasiduoti beviltiškai nostalgijai. Jeigu tai tiesa, tai ankstesniuose puslapiuose vykusi ontologinė diskusija, kuria stengėmės įprasminti respublikoniškas visuomenes, yra įdomi tik kaip seniena, o pilietinę humanistinę liberalizmo kritiką galima nutraukti.

Nors ir labai įtaigus galėtų mums šiandien atrodyti šis atomistinis požiūris, jis nepataiko į taikinį. Tuo galime įsitikinti pažvelgę į dabartinę Jungtinių Valstijų istoriją. Šiaip ar taip, kaip tik į Jungtinių Valstijų visuomenę pirmiausia apeliuoja liberalai procedūrininkai. Pagalvokime apie reakciją į Watergate'ą ir apie šiek tiek silpnesnę reakciją į Irano kontrų reikalą. Pirmuoju atveju piliečių pasipiktinimas realiai nuvertė prezidentą nuo valdžios. Dabar noriu pateikti dvi, galbūt ginčytinas, pastabas dėl šių reakcijų, kurios abi drauge iš esmės patvirtina, jog respublikoniškoji tezė tebėra reikšminga.

Pirmoji pastaba būtų tokia: piliečių sugebėjimas pasipiktinti tokio pobūdžio piktnaudžiavimais yra svarbus moderniosios visuo-

[20] Apie šią revizionistinę, arba elitinę, demokratijos teoriją žr.: Joseph Schumpeter. *Capitalism, Socialism and Democracy*, 3rd ed. — New York: Harper, 1950.

menės laisvės laidas. Teisybė, amerikiečiai, palyginti su kitomis šiuolaikinėmis demokratijomis, pvz., prisiminkime prancūzų reakciją (jos nebuvo) į *Rainbow Warrior* incidentą, galbūt yra itin jautrūs vykdomosios valdžios piktnaudžiavimams. Tačiau bendra išvada būtų tokia: nors taikiniai įvairiose visuomenėse gali būti skirtingi, dauguma demokratiškų rinkėjų linkę reaguoti į liberalios savivaldos normų pažeidimus, ir tai yra lemiamas šių santvarkų stabilumą garantuojantis faktorius. Kai kur tokios nuostatos daugiau ar mažiau trūksta, pvz., kai kuriose Lotynų Amerikos šalyse. Ten daugelis žmonių pasirengę toleruoti „dingimus", organizuojamus pusiau slaptų karinių grupuočių, arba sveikinti armijos pučus. Tada kyla pavojus, kad viskas baigsis argentinietiška hunta ar kruvinu Pinocheto režimu.

Antroji pastaba būtų tokia: šio sugebėjimo piktintis neskatina nė vienas iš jau išvardytų pripažįstamų atomizmo šaltinių. Žmonės paprastai nesipiktina tik todėl, kad apskaičiuoja, jog šitokia reakcija atitinka jų ilgalaikius interesus. O tiksliau, turime pripažinti, jog kai kurie tai daro, bet jų yra palyginti nedaug. Taip pat dauguma žmonių nereaguoja vien todėl, kad jie apskritai ištikimi liberalios demokratijos principams. Šis faktorius irgi vaidina tam tikrą vaidmenį, bet pats savaime jis negali lemti, kad, tarkime, amerikietis griežčiau reaguoja į Nixono, o ne į Pinocheto ar Envero Hodja daromus pažeidimus. Aišku, yra žmonių, kurie labai stipriai išgyvena dėl demokratijos likimo visame pasaulyje, bet jie, deja, taip pat sudaro palyginti menką šių dienų rinkėjų mažumą. Trečia, žmonės vargu ar apskritai reaguotų, jeigu savo visuomenę suvoktų grynai instrumentiškai, tik kaip saugumo ir gerovės laiduotoją.

Tai, kas kursto pasipiktinimą, nesusiję nė su viena iš čia minėtų kategorijų, tai nėra nei egoizmas, nei altruizmas, o tam tikra patriotinio tapatinimosi atmaina. Jungtinėse Valstijose tai yra plačiai paplitęs tapatinimasis su „amerikietiškuoju gyvenimo būdu", jausmas, kad amerikiečiai turi bendrą tapatumą ir istoriją. Šį tapatumą apibrėžia ištikimybė tam tikriems idealams, nuostabiai suformuluotiems Nepriklausomybės deklaracijoje, Lincolno Gettysburgo kreipimesi ir panašiuose dokumentuose, kurių svarbą savo ruožtu

lemia jų ryšys su tam tikrais esminiais šios bendros istorijos lūžiais. Kaip tik šį tapatumo jausmą ir jo skatinamą pasididžiavimą ir ištikimybę skaudžiai įžeidžia tamsūs Watergate'o darbeliai ir kaip tik šis jausmas sukelia nevaldomą reakciją.

Kitaip sakant, mano antroji pastaba būtų tokia: respublikoniškasis patriotizmas moderniojoje visuomenėje tebėra jėga, kuri labai apčiuopiamai veikė Watergate'o dienomis. Šis patriotizmas būna nepastebimas iš dalies todėl, kad šiuolaikinį teorinį mąstymą valdo atomistiniai prietarai, o iš dalies todėl, kad jo formos ir akcentai yra šiek tiek kitokie negu klasikiniais laikais. Bet vis dėlto jis tebėra mums būdingas ir vaidina esminį vaidmenį stengiantis mums išlaikyti šiuolaikines liberalias demokratines santvarkas. Žinoma, patriotizmui tenka atsakomybė už daugybę blogio — tiek šiandien, tiek ir visais kitais laikais. Be to, jis gali virsti pavojingu nacionalizmu, o savo tamsesniais pavidalais skatina Oliverį North'ą pažeidinėti laisvos visuomenės normas — net jeigu jis skatina sveiką gynybą nuo pavojaus, kurį kuria North'as. Bet kad ir kokią grėsmę sukėlė kenksmingi patriotizmo padariniai, gerieji jo aspektai labai svarbūs išlaikant liberalią demokratiją[21].

Tokia yra mano antroji pastaba. Žinoma, ji yra kontroversiška. Ši pastaba susijusi su tam tikru dabartinės istorijos ir jos priežasčių interpretavimu, kuriam toli gražu nėra visuotinai pritariama. Bet aš norėčiau net dar labiau pabrėžti savo požiūrį. Patriotizmas buvo svarbus laisvės laidas ne tik praeityje, bet jis bus toks pat nepakei-

[21] Jungtinėms Valstijoms itin pasisekė tuo atžvilgiu, kad iš pat pradžių jų patriotizmas susiejo nacionalumo jausmą su liberalia atstovaujamąja santvarka. Kitose Vakarų valstybėse šie elementai buvo atskirti arba tarp jų vyravo net įtampa. Prisiminkime Prancūziją, kurioje dar visai neseniai stiprus nacionalinio tapatumo jausmas derinosi su dideliu visuomenės susiskaldymu, nes nemaža visuomenės dalis atmetė liberalią demokratiją ar netgi manė, jog norint sugrąžinti Prancūzijos didybę, būtina ją atmesti. Šiuolaikinių Vakarų demokratijų stabilumą lemia tai, kad nacionalinis tapatumas jose susipynė su laisvomis santvarkomis, kurios pagaliau buvo sukurtos, tad dabar Atlanto šalys didžiuojasi priklausydamos bendrai demokratinei civilizacijai. Bet tai, kas Jungtinėse Valstijose įvyko iš pradžių, kai kuriose kitose šalyse, pvz., Vokietijoje ar Ispanijoje — o dabar galbūt ir Argentinoje? — buvo pasiekta vėlai, o kartais skausmingai. Aš svarsčiau šią problemą savo darbe „Alternative Futures". — In Alan Cairns and Cynthia Williams, eds. *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*. — Toronto: University of Toronto Press, 1985.

čiamas ir ateityje. Įvairių atomistinių ištikimybės šaltinių ne tik nepakako griežtai gynybinei reakcijai à la Watergate sukelti, bet dėl pačios jų prigimties jie negali to padaryti. Grynas švietėjiškas egoizmas niekada pakankamai neišjudins reikiamo skaičiaus žmonių, kad šie taptų realia grėsme potencialiems despotams ir pučistams. Deja, nebus ir pakankamai daug žmonių, kuriuos įkvėptų universalus konkretaus tapatumo priemaišų neturintis principas — moralių stoiškų ar kantiškų kosmopolitiškų piliečių, pajėgių užkirsti kelią tokiems niekšams. O tie, kurie palaiko visuomenę tik dėl jos teikiamos gerovės ir saugumo, yra draugai tik pučiant palankiam vėjui ir apleis nelaimėje tada, kai iš tikrųjų bus reikalingi.

Kitaip sakant, noriu pareikšti, kad respublikoniškoji tezė, savitai taikoma šiais laikais, šiandien yra tokia pat reikšminga ir teisinga kaip ir senovės ar ankstyvosios modernybės laikais, kai buvo suformuotos paradigminės pilietinio humanizmo nuostatos.

Jeigu aš teisus, tai liberalizmas negali išsisukti nuo kaltinimo dėl jo negyvybingumo vien pripažindamas atomizmo prielaidą ir atmesdamas respublikoniškąją tezę. Taip pasielgti reikštų nematyti moderniosios visuomenės pamatinės dinamikos. Tačiau yra dar vienas atsakymas: vienu lemiamu aspektu procedūrinė liberali visuomenė gali būti respublikoniška. Iš tiesų, tai yra vienas iš būdų interpretuoti reakciją į Watergate'ą. Pasipiktinę piliečiai matė, kad buvo pažeista kaip tik teisės viršenybė, liberalioji įstatymo valdžios samprata. Jie tapatina save su šia samprata ir pakilo jos ginti kaip savo bendrojo gėrio. Nėra reikalo ilgiau įrodinėti, kad teoriškai procedūrinis liberalizmas neužkerta kelio patriotizmui. Turime gyvą tokį dešiniųjų patriotizmo pavyzdį ar bent jau matome, kaip labai jie prie to priartėję. Painiava kritiko galvoje atsirastų tuo atveju, jeigu jis manytų, kad procedūrinis liberalizmas suponuoja atomistinę ontologiją todėl, jog jis kalba apie individualius gyvenimo planus ir, vadinasi, gali remtis tik atomistiniais šaltiniais, kurių akivaizdžiai nepakanka jam palaikyti. Bet iš tikrųjų procedūrinis liberalas gali būti holistas; maža to, holizmas daug geriau užčiuopia realią į šį modelį panašių visuomenių praktiką. Todėl atsakymas kritikui tampa įtikinamas, ir tai, beje, dar kartą iliustruoja, kaip svarbu nesuplakti ontologinės atomizmo-

holizmo problemos su apologetiniais klausimais, kurie individualizmą priešina kolektyvizmui.

Dabar atrodo, kad šios painiavos aukomis tapo kritikai. Bet galbūt jie nėra vienintelės aukos. Juk jeigu procedūrinį liberalizmą suprantame holistiškai, kyla tam tikri klausimai, kuriuos retai iškelia jo šalininkai.

1) Galime klausti, ar patriotiškas liberalus režimas tikrai atitinka visus procedūristinius reikalavimus. Iš tiesų teisės viešpatavimas yra bendrasis gėris. Bet turime atsiminti, kad patriotizmas apima ne vien konverguojančius moralinius principus; jis yra bendroji ištikimybė konkrečiai istorinei bendruomenei. Ją puoselėti ir palaikyti turėtų būti bendras visų tikslas, o tai yra ne vien konsensusas dėl teisės viešpatavimo. Kitaip sakant, patriotizmas apima, be konvergentinių vertybių, meilę konkretybei. Šio konkretaus istorinio institucijų ir formų tinklo išsaugojimas yra ir privalo būti socialiai skatinamas bendrasis tikslas.

Kitaip sakant, nors procedūrinė liberali valstybė gali iš tikrųjų būti neutrali (a) tikintiems ir netikintiems į Dievą arba (b) homoseksualios ir heteroseksualios orientacijos žmonėms, ji negali būti tokia (c) patriotams ir antipatriotams. Galime įsivaizduoti jos teismus, išklausančius ir patenkinančius tuos, kurie pirmuoju atveju (a) pasisako prieš maldas mokyklose, ar antruoju atveju (b) reikalauja uždrausti lytinio auklėjimo vadovėlius, kuriuose homoseksualumas traktuojamas kaip iškrypimas. Bet tarkime, kad kas nors trečiuoju atveju (c) prieštarauja pagarbiam tonui, kokiu jaunimui dėstoma Amerikos istorija ir pasakojama apie svarbiausias jos figūras. Tėvai gali paskelbti, jog patys yra pasirengę gyventi pagal procedūrinės valstybės taisykles ir auklėti savo vaikus daryti tą patį, bet jie tai darys dėl savų pernelyg augustiniškų motyvų — būtent, kad šiame puolusiame iškreiptų valių pasaulyje toks modus vivendi yra mažiausiai pavojingas. Bet jie bus prakeikti (tai nėra tik kalbinė išraiška!), jeigu leis, kad jų vaikams būtų „išplautos" smegenys ir įdiegta, jog jų herojai yra ateistas Jeffersonas, slaptasis laisvamanis Washingtonas, ir vaikai susipažintų su lėkšta ir bedieviška šių žmonių giesmele apie žmogaus tobulėjimą. Arba galėtume įsivaizduoti ne tokį ideologinį priekaištą, kai tėvai, pri-

35-678

pažįstantys apolitišką gyvenimo stilių, protestuoja prieš užmaskuotą aktyvaus pilietiškumo skatinimą, kylantį iš patriotiško požiūrio į Amerikos istoriją.

Šie pavyzdžiai atrodo netikroviški, ir jie iš tiesų labai mažai tikėtini. Bet kodėl? Ar taip nėra todėl, kad nors kovos dėl religinio auklėjimo mokyklose tapo labai amerikietišku papročiu, o mūšiai tęsiasi ten, kur mažiau mėgstantys bylinėtis žmonės būtų pasiekę veiksmingą kompromisą, abiejų stovyklų amerikiečiai jaučia, jog tai, ką jie gina, diktuoja konstitucija, tad abejoti patriotizmo vertybe yra didžiai neamerikietiška, o kaip viešas aktas tai yra beveik neįsivaizduojamas dalykas?[22] Bet logiškai toks iššūkis yra galimas, ir procedūrinio liberalizmo požiūriu jis nebūtų labiau neteisėtas negu pirmu (a) ir antru (b) atveju. Tačiau kiekvienas teismas, kuris patenkintų tokį prašymą, griautų pačią santvarką, kuriai aiškinti jis buvo įsteigtas. Čia turi būti aiškiai nurodyta, kur baigiasi procedūrizmo reikalavimai.

Tai gali būti ne svarbiausia problema. Jokios politinės teorijos negalima įgyvendinti iki galo, kaip gryno pradinio modelio. Reikia daryti tam tikrus kompromisus su tikrove, o gyvybinga procedūrinė valstybė neturėtų būti neutrali, kai paliečiamas jos patriotizmo klausimas. Bet reikia išnagrinėti kitą klausimą, kurį minėjome anksčiau.

2) Šis patriotinis liberalus režimas skiriasi nuo tradicinio valstybės modelio. Įsivaizdavome, kad vertybės, kurias puoselėjo istoriškai išlaikomos institucijos, yra grynai teisės viršenybės vertybės, apimančios maždaug šiuos dalykus: įstatymo valdžią, individo teises ir tam tikrus sąžiningumo bei lygaus traktavimo principus. Tačiau lieka nuošalyje pamatinis pilietinės humanistinės tradicijos gėris — dalyvavimu grindžiama savivalda. Faktiškai būtų galima teigti, jog klasikinės teorijos traukos centras buvo priešingame spektro poliuje: senosioms teorijoms nerūpėjo individo teisės ir jos pripa-

[22] Reikalavimui prisiimti pareigą būti ištikimiems, aišku, buvo pasipriešinta. Klausimas, ar šią pareigą reikia primesti, tapo 1988 m. prezidento rinkimų metu naudotos gan niekingos demagogijos priežastimi. Bet kitaip negu siekta mano sukonstruotais pavyzdžiais, šis iššūkis konkrečiam ritualui, metamas, tarkime, religiniu pagrindu, tiesiogiai nepuola svarbiausių įsitikinimų ir nuostatų, pagal kuriuos gyvena patriotizmas, nors ir iškelia dilemą respublikoniškajai santvarkai.

žino tam tikras gana brutalias, mūsų modernių asmens neliečiamybės standartų požiūriu, procedūras, kokia yra ostrakizmas. Negana to, mūsų nuomone, jų lygaus traktavimo samprata buvo taikoma labai selektyviai. Bet buvo tikima, kad piliečių valdžia sudaro pačią valstybės esmę.

Dabar kyla klausimas, kuo mes paverčiame šį gėrį mūsų modernioje liberalioje visuomenėje. Liberalai procedūrininkai linkę šį klausimą ignoruoti, nes, palyginti su įstatymo ir lygybės viršenybe, savivaldą jie traktuoja grynai instrumentiškai. Iš tiesų, traktuodami ją taip, kaip tai daro respublikoniškoji tradicija, pasak kurios, savivalda yra esminė oraus gyvenimo sąlyga, didžiausias savaiminis politinis gėris, mes pranoktume procedūrinį liberalizmą. Juk visuomenė, organizuojama remiantis šiuo teiginiu pripažintų ir remtų bent jau šį teiginį apie tinkamą gyvenimą. Čia glūdi aiški, nesupainiota konflikto tarp liberalų procedūrininkų ir respublikonų esmė. Akivaizdu, kad tokie mąstytojai kaip Hannah Arendt ir Robertas Bellahas turėjo su liberalizmu nesuderinamą politinį idealą[23]. Taigi, kas iš to? Kodėl procedūriniam liberalizmui tai yra problema?

Galbūt tai nėra problema, bet norėdami tuo įsitikinti, turime iškelti svarbius klausimus. Ar mūsų patriotizmas gali išlikti, kai yra marginalizuojama dalyvavimu grindžiama savivalda? Kaip matėme, patriotizmas yra bendras tapatinimasis su istorine bendruomene, išpažįstančia tam tikras vertybes. Šios vertybės gali būti labai skirtingos. Žinoma, galimas ir nelaisvų visuomenių patriotizmas, grindžiamas, pvz., rasės arba kraujo ryšiais ir įgyjantis tokią despotišką formą kaip fašizmas; arba caro ir bolševikų valdomų rusų patriotizmas, susijęs su autoritarinėmis valdymo formomis. Laisvai visuomenei reikia patriotizmo, derančio su respublikoniškąja teze. Bet tai turi būti patriotizmas, kurio viena iš svarbiausių vertybių būtų laisvė. Istoriškai respublikoniškasis patriotizmas įtraukė savivaldą į savąjį laisvės apibrėžimą. Iš tiesų įsitikinome, jog laisvė — šio apibrėžimo šerdis.

[23] Žr. Hannah Arendt. *The Human Condition.* — Chicago: University of Chicago Press, 1958, Robert Bellah et al. *Habits of Heart.* — Berkeley: University of California Press, 1985; ir William Sullivan. *Reconstructing Public Philosophy.* — Berkeley: University of California Press, 1982.

Ar šitaip turi būti? Esmė ta, kad laisvos visuomenės patriotizmas turi šlovinti jos institucijas už tai, kad šios leidžia realizuoti prasmingą laisvę, saugojančią piliečių orumą. Ar įmanoma šitaip apibrėžti tokią prasmingą laisvę, kuri gali pretenduoti į žmonių ištikimybę ir neapima savivaldos kaip pagrindinio savo elemento?

Galėtume svarstyti šį klausimą bendriausiu požiūriu: ką moderniųjų laikų žmonės pripažins esant tikru pilietiniu orumu? Šis orumas turėtų būti apibrėžiamas atsižvelgiant ne vien į tai, kas turi būti piliečiui garantuojama; modernioji asmens orumo samprata iš esmės yra samprata agento, galinčio daryti įtaką savo padėčiai. Pilietinis orumas apima piliečio galių sampratą. Didelė mano svarstymų dalis suponuoja du svarbiausius juos grindžiančius modelius.

A. Viename modelyje daugiausia domimasi individų teisėmis ir lygiu jų traktavimu, taip pat valdžios veiksmais, kuriais atsižvelgiama į piliečių preferencijas. Tai ir turi būti garantuojama. Piliečių valdžia — tai iš esmės galia susigrąžinti šias teises ir garantuoti lygų traktavimą bei daryti įtaką tiems, kurie priima sprendimus. Teisės gali būti ginamos daugiausia per teismus, kai įtvirtintos tokios teisių sistemos, kokias randame Jungtinėse Valstijose, o dabar ir Kanadoje. Bet tai galima įgyvendinti ir per atstovaujamąsias institucijas. Tik šitoks modelis šioms institucijoms suteikia grynai instrumentinę reikšmę. Į jas linkstama žiūrėti taip, kaip buvo žiūrima remiantis anksčiau minėtu „revizionistiniu" modeliu. Tai reiškia, kad dalyvavimas valdyme pats savaime nėra vertinamas. Idealas yra ne „valdyti ir savo ruožtu būti valdomam"[24], o daryti veiksmingą poveikį. Tai suderinama su visišku atsiribojimu nuo dalyvavimo sistemos, jeigu įmanoma įsitraukusiems į ją kelti tokią grėsmę, kad jie į tai atsižvelgtų; arba — su priešišku angažavimusi šiai sistemai, kai esami valdytojai priešinami „mums" kaip „jie" ir jiems daromas spaudimas vienkartinėmis kampanijomis, peticijomis ar lobizmo keliu, kad jie į mus atsižvelgtų.

B. Kitame modelyje dalyvavimas savivaldoje, priešingai, laikomas laisvės esme ir dalimi to, kas turi būti garantuojama. Tad į jį taip pat žvelgiama kaip į esminį piliečio galios komponentą. Todėl

[24] Aristotle, *Politics*, 1259b5.

visuomenėse, kurių piliečių ir valdžios santykiai paprastai būna priešiški, ir net visuomenėse, kuriose asmuo sugeba palenkti valdžią savo tikslams, nėra garantuojamas piliečio orumas, o jo galios tėra labai menkos. Manoma, kad visiškas dalyvavimas savivaldoje gali bent jau kurį laiką vaidinti tam tikrą vaidmenį formuojant konsensusą valdymo srityje, o jam esant, asmuo gali tapatintis su kitais. Valdyti ir savo ruožtu būti valdomam reiškia, kad bent jau kurį laiką valdytojai gali būti „mes", o ne visada „jie". Manoma, kad pilietiškumo jausmas yra nesuderinamas su mūsų priklausomybe svetimam politiniam pasauliui — pasauliui, kuriuo galbūt įmanoma manipuliuoti, bet su kuriuo niekada neįmanoma tapatintis.

Šios dvi piliečio galios rūšys neturi bendro matmens. Negalime tiesmukiškai pasakyti, kuri iš jų kilnesnė. Atomistinės nuostatos žmonės, be abejonės, atiduos pirmenybę *A*, o respublikonams vienintelis tikras atrodys *B* modelis. Tačiau abstrakčiai rikiuoti šias piliečio galios rūšis nėra prasmės. Svarbu išsiaiškinti, kuri iš jų gali figūruoti pilietinio orumo apibrėžime gyvybingo patriotizmo sąlygomis. Tai reikalauja, kad mes būtume ištikimi ir kartu puoselėtume istoriškai susiklosčiusį institucijų tinklą kaip bendrą mūsų laisvės ir pilietinio orumo laidą. Ar gali apibrėžimas *A* būti maždaug tokio bendro jausmo šerdis?

Yra priežasčių būti skeptiškiems: šis pilietiškumo galios modelis toks nepalankus, kad atrodo neįmanoma jo suderinti su jausmu, jog mūsų institucijos yra bendras orumo laidas. Jeigu aš prasiskinu kelią manipuliuodamas bendromis institucijomis, kaip galiu manyti, kad jos atspindi bendrą mano ir šiose institucijose dalyvaujančių žmonių tikslą? Bet taip pat yra priežasčių būti skeptiškiems dėl pernelyg paprastos logikos. Dar kartą prisiminkime Jungtinių Valstijų patirtį. Galima įrodinėti, kad Amerika per šį šimtmetį vis labiau artėjo prie *A* modeliu grindžiamo visuomenės gyvenimo. Ji mažiau remiasi dalyvavimu ir tapo daugiau „procedūrine" respublika[25]. Teisminis teisių gynimas tapo svarbesnis, o rinkimuose dalyvaujančiųjų skaičius, atrodo, mažėja. Tuo tarpu politinio veiki-

[25] Žr. Michael Sandel. „The Procedural Republic and the Unencumbered Self". — In *Political Theory 12* (February 1984), 81—96.

mo komitetai (PAK) kelia grėsmę, kad padidės politikos, sprendžiančios pavienes problemas, mastas.

Kaip tik dėl šitų pokyčių apgailestauja respublikonai, įžvelgiantys pilietinės dvasios nuosmukį, o galiausiai ir pavojų laisvai visuomenei. Bet liberalai galėtų kontrargumentuoti, kad vis dar išliekanti Amerikos politinio gyvenimo energija įtikina, jog *A* modelio patriotizmas yra gyvybingas, ir nors santykis su atstovaujamosiomis institucijomis priešiškas, vis dėlto neišnyko jausmas, kad politinė struktūra, kuriai jie priklauso, tebėra bendras laisvės laidas. Teisė skatina mus bylinėtis teismuose kaip priešininkus, kad pasiektume savo tikslus, bet ji įtvirtina ir puoselėja abiejų besibylinėjančių šalių laisvę ir pilietiškumą. Be to, jie gali pridurti, jog dėl pareigų ir garbės kovojančių piliečių varžybos buvo itin svarbios klasikiniame polyje. Jo santvarka irgi darė priešininkus solidarius.

Nežinau, kurie pasirodys esą teisūs. Respublikonai įrodinėja, kad tebevykstantis visuomenės biurokratėjimas ir centralizavimas bei iš to kylantis vis skaudžiau juntamas susvetimėjimas ilgalaikėje perspektyvoje gali tik sunaikinti patriotizmą. Liberalai atsikirstų, kad didės galimybės ginti savo teises, o tai leis žmonėms *pari passu* biurokratijos valdžios plitimą. Tokios priemonės kaip informacijos laisvė jau dabar rodančios, kad galima sukurti atsveriančią valdžią.

Bet klausimo negalima išspręsti grynai abstrakčiai. Tai nėra tik klausimas, ar žmonės gali abstrakčiai prisitaikyti prie vieno ar kito pilietinio orumo modelio. Klausimą reikia kelti konkrečiai atsižvelgiant į kiekvienos visuomenės tradiciją ir kultūrą. Atrodo, liberalai procedūrininkai daro prielaidą, kad kažkas, primenantis modelį *A*, atitinka Amerikos tradiciją, bet tai karštai ginčija kiti, kurių nuomone, dalyvavimas buvo svarbus ankstyvojo amerikietiško patriotizmo elementas ir tebėra susijęs su idealu, kuriuo remdamiesi Amerikos piliečiai pirmiausia vertina savo valstybę[26].

[26] Atrodo, Rawlsas gana gerai apibrėžia Amerikos liberalią tradiciją vien procedūrinio idealo terminais. Žr. „Justice as Fairness: Political not Metaphysical". — In *Philosophy and Public Affairs 14* (Summer 1985), 223—251. Vadovaudamasis tokiu požiūriu Michaelis Sandelas nagrinėja Amerikos istoriją ir įrodinėja, jog dabar egzistuojanti procedūrinės valstybės hegemonija. Žr.: Sandel. „Procedural Republic", taip pat jo netrukus išeisiančią knygą. Šiuo klausimu taip pat karštai ginčijasi Amerikos istorikai.

Neketinu išspręsti šio klausimo. Keliu jį tik siekdamas parodyti, kaip pateikiant procedūrinį liberalizmą holistinės ontologijos kontekste ne tik atremiamas pernelyg supaprastintas liberalizmo kaltinimas principiniu negyvybingumu, bet ir iškeliamas ištisas spektras konkrečių klausimų dėl jo praktinio gyvybingumo. Šiuos klausimus galime deramai nagrinėti tik išsprendę ontologines problemas — faktiškai jas išsprendę holizmo naudai. Abu mano svarbiausieji teiginiai dėl šių dviejų lygmenų santykio iliustruojami taip: jeigu jūs pasirinkote holizmą, tai apologetikos lygmenyje lieka atviri nepaprastai svarbūs klausimai; bet tuo pat metu ontologija leidžia sukonkretinti ginčą dėl alternatyvų ir priverčia spręsti tam tikrus klausimus. Aiškindamiesi ontologinį klausimą, iš naujo sukonkretiname ginčą dėl apologetikos.

Aš tai turėjau omenyje kalbėdamas, kad šie lygmenys gali sukelti painiavą liberalų procedūrininkų galvose, ir ne vien tų, kurie paprastai kritikuoja respublikonizmą. Šis liberalizmas tikrai turi atsakymą į priekaištą dėl jo principinio negyvybingumo, o galbūt jis pasirodys esąs gyvybingas ir praktiškai. Bet atrodo, kad liberalai procedūrininkai visiškai nesusigaudo, jog šią problemą reikia kelti. Galbūt taip yra todėl, kad jie vis dar pernelyg vergauja kasdienėms atomizmo kupinoms sąvokoms, instrumentiniam visuomenės modeliui ar įvairioms atomistinėms ištikimybės paskatoms? O gal todėl, kad jie pernelyg nejautrūs ontologiniams klausimams ir nemato respublikoniškosios liberalizmo kritikos esmės? Įtariu, jog taip ir yra. Todėl jie ir nesugeba nurodyti skirtumo tarp ontologinių ir apologetinių klausimų ir mano, kad juos kritikuojantys komunitarai paprasčiausiai skelbia kitokią *politiką*, kurią jie miglotai suvokia kaip labiau kolektyvistinę; būtų geriau, jeigu jie suprastų, kad jiems iššūkį meta iš naujo nubrėžtas politinių galimybių žemėlapis.

2. Išsamiau aptaręs priekaištą dėl gyvybingumo, galiu tik trumpai aptarti kaltinimą etnocentriškumu. Laimei, padėjęs šiokį tokį pamatą, galiu glaustai išdėstyti reikalo esmę. Akivaizdu, kad modelis *A* nėra vienintelis galimas modelis — ir nesvarbu ar jis yra, ar nėra įsitvirtinęs Amerikos tradicijoje ir gali ar negali garantuoti laisvą Jungtinių Valstijų visuomenę ateityje. Kitos visuomenės, pvz.,

Kanados, labiau orientuojasi į modelį *B*. Iš tiesų tai vienas iš svarbiausių mūsų šalių politinės kultūros skirtumų, kuris reiškiasi įvairiais būdais, pvz., tuo, jog Kanadoje palyginti didesnis rinkėjų aktyvumas, o labiau pabrėžiamą koletyvinį aprūpinimą atspindi Kanados valstybinė sveikatos apsauga[27].

Kitose visuomenėse patriotizmas ir laisvosios institucijos nėra taip susipynusios kaip Jungtinėse Valstijose, kurių politinė kultūra iš pradžių buvo lemtingai grindžiama laisvomis institucijomis. Egzistuoja ir modernios demokratinės visuomenės, kuriose patriotizmas grindžiamas nacionaline kultūra. Pastaroji daugeliu atveju inkorporavo (kartais vėlai ir skausmingai) laisvąsias institucijas, bet taip pat apibrėžiama kalbos ar istorijos požiūriu. Šiuo atžvilgiu man geriausias pavyzdys yra Kvebekas, bet yra ir daug kitų pavyzdžių.

Procedūrinis liberalus modelis negali tikti šioms visuomenėms, nes jos negali skelbtis esančios neutralios visų įmanomų tinkamo gyvenimo sampratų atžvilgiu. Tokia visuomenė kaip Kvebeko negali nebūti atsidavusi prancūzų kultūros bei kalbos gynimui bei rėmimui, net jeigu tai būtų susiję su tam tikru individualių laisvių apribojimu. Kultūrinės-kalbinės orientacijos klausimas jai negali prarasti reikšmės. Šį klausimą ignoruojanti valdžia arba nereaguotų į daugumos valią, arba atspindėtų tokią demoralizuotą visuomenę, kad ši, kaip gyvybingas patriotinės ištikimybės centras, atrodytų beveik suirusi. Abiem atvejais liberalios demokratijos perspektyvos nebūtų rožinės.

Bet tada esame įpareigoti kelti klausimus, ar procedūrinis modelis yra *liberalios* visuomenės modelis apskritai. Ar kitokio tipo visuomenės, organizuojamos modelio *B* ar nacionalinės kultūros pagrindu, nėra iš tikrųjų liberalios? Žinoma, tai būtų galima patvirtinti remiantis apibrėžimu-dekretu, o tai neįdomu. Bet jeigu procedūrizmas yra mėginimas apibrėžti moderniojo liberalizmo esmę, jis privalo surasti vietą šioms alternatyvoms. Iki šiol diskusija kentėjo nuo tam tikro jos ribotumo. Ji privalo ieškoti sąsajų su tikruoju liberalios demokratijos pasauliu, rasti atgarsį tarp visų

[27] Žr. Taylor. „Alternative Futures".

mano bičiulių užsienyje, nes didžiąją šio demokratijos pasaulio dalį sudaro ne Jungtinės Valstijos.

Bet šios perspektyvos gali būti visiškai atvertos tik su sąlyga, kad deramai nušviesime ontologines problemas ir paversime „liberalų" ir „komunitarų" ginčą sudėtingu, daugiaplaniu klausimu, koks jis iš tikrųjų ir yra.

Versta iš: Charles Taylor. *Cross-Purposes: The Liberal—Communitarian Debate // Philosophical Arguments*. — Harvard: Harvard University Press, 1995. — P. 159—182

VARDŲ RODYKLĖ

ŠIUOLAIKINĖ POLITINĖ FILOSOFIJA
Antologija
Sudarė *János Kis*
Iš anglų kalbos vertė *Vytautas Radžvilas*

Redaktorė *Aldona Radžvilienė*
Dailininkė *Audronė Uzielaitė*
Korektorė *Irena Čupalienė*

SL 1573. 1998 08 05. 33 leidyb. apsk. l.
Tiražas 2000 egz. Užsakymas 678

Išleido UAB „Pradai" leidykla, T. Vrublevskio 6, 2600 Vilnius
Spaudė AB „Vilspa", Viršuliškių skg. 80, 2056 Vilnius

Ši-117 **Šiuolaikinė** politinė filosofija: antologija / sudarė János Kis. — Vilnius: Pradai, 1998. — 557 p. — (Atviros Lietuvos knyga: ALK, ISSN 1392—1673)

Kn. taip pat: Įvadas / János Kis, p. 9—49. — Vardų r-klė: p. 555—557.

ISBN 9986-776-83-X

Antologijoje spausdinami tekstai pateikia bendrą šiuolaikinės anglosaksiškosios politinės filosofijos, susijusios su liberalizmo tradicija, vaizdą. Knygą sudaro trys dalys: pirmosios dalies tekstai atspindi liberalizmo teorijos būklę iki J. Rawlso veikalo *Teisingumo teorija* (1971 m.) pasirodymo, antrojoje — egalitarinio ir libertarinio liberalizmo tekstai, trečioji dalis skirta perfekcionistinei, feministinei ir komunitarinei liberalizmo kritikai.

UDK 321

List of acknowledgements:

I. Berlin 'Two Concepts of Liberty' from *Four Essays on Liberty*
Revised version of „Two Concepts of Liberty" (an Inaugural Lecture delivered in 1958), translated from „Four Essays on Liberty" by Isaiah Berlin (© Oxford University Press 1969) by permission of Oxford University Press. This translation also incorporates further revisions to the essay as published in „The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays by Isaiah Berlin edited by Henry Hardy and Roger Hausheer (Chatto & Windus Ltd. 1997).

F. Hayek 'Equality, Value and Merit' from *The Constitution of Liberty*
Courtesy of Laurence Hayek.

R. Hare 'Utilitarianism', and 'Toleration and Fanaticism' from *Freedom and Reason*
© Oxford University Press 1963. Translated from „Freedom and Reason" by R.M. Hare (1963) by permission of Oxford University Press.

J. Rawls 'The Basic Liberties and Their Priority'
John Rawls, „The Basic Liberties and Their Priority." From The Tanner Lectures on Human Values, volume III, edited by Sterling McMurrin. Salt Lake City and Cambridge: The University of Utah Press and Cambridge University Press, 1982. pp. 1—87. Courtesy of the University of Utah Press and Trustees of the Tanner Lectures on Human Values.

R. Nozick 'Distributive Justice'
From ANARCHY, STATE AND UTOPIA, by Robert Nozick. Copyright © 1974 by Robert Nozick. Reprinted by permission of Basic Books, a division of Harper-Collins Publishers.

J. Narveson 'Equality versus Liberty' article in *Social Philosophy and Policy 2*
Originally published in: „Social Philosophy & Policy" vol. 2, no. 1 (Autumn 1984) © by Blackwell Publishers Ltd.

R. Dworkin 'Liberty, Equality, Community'
Courtesy of Ronald Dworkin.

B. Ackerman 'Why Dialogue?' article in *Journal of Philosophy 86*
Courtesy of B. Ackerman and The Journal of Philosophy, Columbia University.

T. Nagel 'Moral Conflict and Political Legitimacy' article in *Philosophy and Public Affairs 16*
T. Nagel. MORAL CONFLICT AND POLITICAL LEGITIMACY. Copyright © 1987 by PUP. Translated and printed by permission of Princeton University Press.

J. Raz 'Liberalism, Autonomy, and the Politics of Neutral Concern' article in *Midwest Studies in Philosophy Vol. 7*
Courtesy of Joseph Raz.

S. Okin 'Justice and Gender' article in Philosophy and Public Affairs 16
Susan Okin. JUSTICE AND GENDER; Copyright © 1987 by PUP. Translated and printed by permission of Princeton University Press.

M. Walzer 'Security and Welfare'
From SPHERES OF JUSTICE, by Michael Walzer. Copyright © 1983 by Michael Walzer. Reprinted by permission of Basic Books, a division of Harper-Collins Publishers.

A. MacIntyre 'Is Patriotism a Virtue?' *The Lindley Lecture*
Originally published in: 1985 University of Kansas Lindley Lecture.

C. Taylor 'Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate'
„Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate" from PHILOSOPHICAL ARGUMENTS by Charles Taylor. Copyright © 1995 by Charles Taylor. Reprinted by permission of Harvard University Press.